DOCUMENT RESUME

ED 457 105 SO 032 987

AUTHOR	Ng, Wang Kee
TITLE	Kant's Moral Education--On the Cultivation of an Autonomous Person.
PUB DATE	2000-00-00
NOTE	125p.; Master of Philosophy Thesis, The Chinese University of Hong Kong.
PUB TYPE	Dissertations/Theses - Masters Theses (042)
LANGUAGE	Chinese
EDRS PRICE	MF01/PC05 Plus Postage.
DESCRIPTORS	*Educational Principles; *Ethical Instruction; Higher Education; *Moral Values; *Personal Autonomy; *Philosophy
IDENTIFIERS	*Kant (Immanuel); Philosophical Research; Theoretical Orientation

ABSTRACT

By focusing the research on Kant's theory of moral education, this Chinese language thesis aims to inquire into the essential nature of morality and the incentive to moral practice to arrive at the basic principles of cultivation of moral personality. The thesis first analyzes and makes a comparison among four schools of moral philosophy: social school, utilitarianism, Christianity, and Mencism. By discussing the differences and similarities of the four schools, it could reveal that the essence of morality is autonomy. Supported by the elaboration of Kant's theory through which the exploration of the source of morality and the establishment of the idea of good, it could again arrive at the conclusion that the essence of morality is autonomy, i.e., human will, according to Kant, being obliged to the law of freedom, is self determining. Based on Kant's relevant works, this thesis concludes the ways to autonomous personality by inquiring into the essence of morality, the incentive to moral practice, the inclinations breach with morality, the restoration of the original disposition to good, and the steps of cultivating moral character. Thus, the thesis sums up two kinds of educational principles in cultivating autonomous personality: the passive educational principle, which is to let the blind force of desire under the control of reason, thus revealing the domination of free will; and the active educational principle, which is to initiate the educated person to respect the internal free will by the inference of reason and the consciousness of freedom. (Contains 18 references.) (Author/BT)

Reproductions supplied by EDRS are the best that can be made
from the original document.

ED 457 105

香港中文大學
教育學院

哲學碩士論文

康德的道德教育
—— 論自律人格之培養

Kant's Moral Education
——— on the cultivation of an autonomous person

指導委員會 ： 劉國強教授（導師）
鄭漢文教授
何萬貫教授

PERMISSION TO REPRODUCE AND DISSEMINATE THIS MATERIAL HAS BEEN GRANTED BY
Wang Kee Ng
TO THE EDUCATIONAL RESOURCES INFORMATION CENTER (ERIC)
1

U.S. DEPARTMENT OF EDUCATION
Office of Educational Research and Improvement
EDUCATIONAL RESOURCES INFORMATION CENTER (ERIC)
☑ This document has been reproduced as received from the person or organization originating it.
☐ Minor changes have been made to improve reproduction quality.
• Points of view or opinions stated in this document do not necessarily represent official OERI position or policy.

學生 ： 吳宏基
學號 ： 94184500
主修 ： 教育政策研究（教育哲學）
日期 ： 二零零零年一月三十日

SO 032 987

BEST COPY AVAILABLE

論文摘要

本文以康德的道德教育理論為主要的研究對象，藉著探究道德的本質和實踐道德的動力，歸結出培養道德人格的基本原則。

在論辨道德本質的過程中，本文首先藉著分析和比較社會學派、功利主義、基督教倫理和孟子學說四大道德哲學學派，辨其義理之同異和層次之高低，透顯出道德的本質在於自律。然後，進而通過康德精闢嚴密的道德理論體系：從探究道德的根源作起點，確立善的觀念；再從善的觀念以論述道德之義務性及其律令；最後，歸結出道德的本質在於自律，即人的意志藉自訂的自由法則以決意。

依道德的本質界說辨其實踐之動力，本文綜合康德有關道德理論的主要著作，如《教育》、《道德底形上學之基本原則》、《實踐理性底批判》、《理性範圍內之宗教——論人性之根惡》、《倫理學的形而上學要素——序言》等，分別論及實踐道德之動力、違背道德之性癖、向善能力之恢復和品格培養之步驟，藉以完成如何培養自律人格之論說。由此，本文歸結出培養自律人格之消極性教育原則：促使性好慾望之衝力操縱在理性的駕御之下，從而凸顯自由意志的主宰性；以及其積極性教育原則：通過理性的推理和自由意識的反省，以引發受教者對內存的自由意志之尊敬。

由於本文著力於確立道德的本質界說以及建構道德教育的基本原則，因此，本文有助於讀者釐清道德的本質涵義，並掌握實踐道德的真正動力。

Abstract

By focusing the research on Kant's theory of moral education, this thesis aims at inquiring into the essential nature of morality and the incentive to moral practice in order to arrive at the basic principles of cultivation of moral personality.

This thesis will first of all make analyze and comparison among four schools of moral philosophies: social school, utilitarianism, Christianity and Mencism. By discussing the similarities and differences of ideas and levels of the four schools, it could reveal that the essence of morality is autonomy. Supported by the elaboration of Kant's theory through which the exploration of the source of morality and the establishment of the idea of good, it could again arrive at the conclusion that the essence of morality is autonomy, i.e., human will, according to Kant, being oblige to the law of freedom, is self determining.

Based on Kant's relevant works, such as Education, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, Critique of Practical Reason, Religion within the Limits of Reason Alone—a discussion on the radical evil in human nature, Metaphysics of Ethics etc., this thesis concludes the ways to autonomous personality by inquiring into the essence of morality, the incentive to moral practice, the inclinations breach with morality, the restoration of the original disposition to good, and the steps of cultivating moral characters. Thus, the thesis sums up two kinds of educational principles in cultivating autonomous personality. One is the passive educational principle which is to let the blind force of desire under the control of reason, thus revealing the domination of the free will. The other is the active educational principle which is to initiate the educated person to respect the internal free will by the inference of reason and the consciousness of freedom.

Since the thesis aims at the inquiring into the essence of morality and establishing basic principles of moral education, it would help teachers to clarify and understand the meaning and significance of the essence of morality, so that they could grasp the real incentive in moral practice.

康德的道德教育
——論自律人格之培養
Kant's Moral Education
——— on the cultivation of an autonomous person

論文目錄

第一章　題目析義與問題之提出……………………4

第一節　緒言……………………………………4

第二節　題目析義………………………………8

第三節　研究目的及意義………………………10

第二章　研究方法與文獻…………………………13

第一節　研究方法………………………………13

一・哲學思辨

二・研究步驟

第二節　文獻回顧………………………………18

第三節　研究限制………………………………21

第三章　幾個道德學說對道德本質之論述………26

第一節　社會學派論社會乃道德之根本……26

第二節　功利主義論道德乃幸福之趨求……29

第三節　基督教論道德乃人神關之成果……33
第四節　孟子論道德乃本心之自律…………35
一・道德之本義
二・仁義內在之辨說
三・性善之確立
四・小結
第五節　論道德之本質涵義…………………40
—從外在法則之內在
化至意志之自律

第四章　康德道德教育之基本路向………………49

第一節　康德的哥白尼式革命………………49
第二節　康德的道德教育目標………………50
一・格準之界定
二・方法論之界定

第五章　康德對道德本質之辨析……………………57
—使主觀地決意的格準直接地
爲客觀的自由法則所決定

第一節　由道德之根源以論說善的觀念……58
第二節　論道德之義務性及其律令…………61
一・義務存心
二・道德律令
第三節　論道德行動乃依自由法則之決意…67
一・實踐道德之必然性
二・自由法則之決意
第四節　小結……………………………………73

第五節　回應批評 ……………………………75

第六章　康德論自律人格之培養 ……………………83
—使客觀地實踐的理性成
爲亦是主觀地實踐的

第一節　實踐道德之動力 ……………………83
第二節　違背道德之性癖 ……………………86
第三節　向善能力之恢復 ……………………89
第四節　品格培養之步驟 ……………………91
一・消極性的道德教育原則
二・積極性的道德教育原則
第五節　小結 ……………………………………96
第六節　回應批評 ……………………………98

第七章　總結及建議 ……………………………103

第一節　總結：道德本質涵義之辨解
和道德教育基本原則之建構………103
第二節　總結：德性發展與道德教育………106
第二節　建議……………………………………111

參考書目 ……………………………………………114

康德的道德教育
——論自律人格之培養

第一章　題目析義與問題之提出

第一節　緒言

香港教育署於一九八一年出版《學校德育指引》〔以下簡稱《指引》〕，確立道德教育的目的在於「**透過啟發性的思想，培養兒童有正確的道德和社會價值觀**」【注一】。一九九三年，教育統籌委員會訂定《香港學校教育目標》，其中就有關「個人品格和德行」的教育目標提出指引：「**學校應與家長和其他有關方面，合力輔助學生的個人成長，幫助他們培養正確的道德觀念，及為身心成長作好準備**」【注二】。由此可見，道德教育是學校教育中重要的一環，而且它的重要性為社會大眾所強調並不斷地提升。然而，在道德教育的實踐上，德育教師不免要提出以下的幾個問題：

（１）何謂正確的道德和社會價值觀？
（２）它們是否等同於為社會上一般地接受的社會規範和德目？
（３）倘若道德就是社會規範的落實，那麼道德教育就是讓學生認同和接受這些社會規範，並使其內在化而成為自己行事的準則嗎？
（４）倘若道德超過了社會規範和德目的學習，那麼它又是什麼呢？

就以上的問題，《指引》沒有直接地回答，只是作出以下的提醒：「**教師在處理一些不為學生所接受的道德觀和社會價值觀時，必須明白世上並沒有一個為所有人都接受而又在任何情況和任何時刻都不會有分別的行為準則，這包括上述各德行在內。有人認為我們可以教導學生一套一般性，而並沒有指明在一特別情況才適用的道德理論，但這是極為危險的，因為我們對於道德的標準會因不同的環境而有所改變。**」【注三】另外，馮瑞芬修女在《理性道德——教師手冊》中，亦有類似的見解：「**人們受到周圍的人和事物的相互影響，他們的價值觀在不停的改變中。他們轉變中的價值觀，也在影響周遭的人與事。同時，他們也在不停調整自己的價值系統。漸漸，他們自己的價值系統出現了，也反映了他們的道德原則。**」【注四】既然道德教育強調的是正確的道德和價值觀念的培養，但是這些道德的標準和價值觀念又具有特殊性和相對性，即是說，沒有一些行為準則是具有普遍性的，它們可於任何情況和任何時刻皆適用。由此，我們可以推斷道德教育的重點是教授一些為一般社會大眾所認同的、或者有利於社會穩步發展的傳統德目和社會規範，同時道德教育亦要培養學生在不同的環境和時勢選用適當道德準則的能力。此理念在《學校公民教育指引》中有較明確的傳達：「**學生在學習公民價值、態度和信念的過程中，還要發展堅持原則的意志，其中也包含著修身、自省、自決和自律的要求。**」【注五】這裡，引伸出兩個問題：其一，由於傳統德目和社會規範的條目繁多，而不同的德目和社會規範又反映著不同的價值取向，甚至意識形態，那麼道德教育的內容應當如何選取？其二，基於強調學生解決「處境問題」的道德能力，道德教育的過程應當如何進行才能達到培養學生修身、自省、自決和自律的要求？換言之，道德教育的成效取決於教育內容的選取和教育過程的進行，而這一切又莫不與德育教師對道德的理解密切相關。因此，可以這樣推斷：德育教師對道德的理解乃是推行道德教育的先決條件。

何謂道德？到底道德教育要培養學生什麼的特質？什麼是道德品格？這一切都是極具爭議性而又不得不探究的問題。《指引》出版後，「道德之涵義」在校長的道德教育研討會上引起廣泛而激烈的討論。現將結論引述如下：

（1）道德是培養學生的善心及良好行為，使能認識個人及社會之價值，並能自尊尊人而成為良好的公民；
（2）道德是分辨善惡之能力及推己及人之心；
（3）道德是了解自己和別人，養成正確的態度和價值觀念，及培養一種自主而正確的決斷力；
（4）道德是自作選擇，並對決定負責任，等等。【注六】

聖雅各福群會亦開展教育工作者對「道德」的討論，並寫成報告，現摘錄如下：

（1）德育並非是一些條文，而是包括培養個人的判斷力，及公正的原則，使能以大眾的出發點為依據，作出理性的決定，個人行為的原則；
（2）道德是一理想狀況，每人與這理想狀況的距離皆不相等，但背後需有力量使個人達到這理想狀況，使個人在特定的情況下放下個人的問題而去成全整體；
（3）沒有放諸四海皆準的絕對道德標準，但有令人與人和諧相處的守則，等等。【注七】

綜括以上兩個報告所述，它們主要是就功能以論道德，而特別強調培養學生道德判斷的能力。然而，人所依持以作價值判斷的道德法則是甚麼呢？怎樣的抉擇才稱得上是道德的？到底何謂道德？對於這些問題，教師若未能首先加以理解和掌握，那麼，培養學生的道德判斷力之成效是存疑的。

綜觀香港有關道德教育的書刊，主要是教育署輔導視學處出版的《品德教育》【注八】、公民教育委員會出版的《公民教育教學資料》【注九】與《學校公民教育資訊》【注一〇】、廉政公署社區關係處出版的《拓思》【注一一】與《匯思─德育理念與實踐》【注一二】和具有宗教背景的倫理教科書【注一三】。一般地說，它們是與《指引》相配合的，即是說，它們提供了一些具體的德目和社會規範的資料，並且列舉相應的學習方法和模式；其次，它們亦針對提高道德教育之成效，刊載如何進行道德教育的經驗分享文章以及摘述一些有關道德教育方法和模式的理論以作為德育教師之參考。這樣，這些書刊的主要功能是方便任何教師〔不須培訓〕進行活動式的道德教育，至於通過教育的過程是否能夠培養出具有「道德能力」的學生似乎不是重點所在。換言之，上述有關道德教育的書刊只是單純地為道德教育的進行提供資料和方法，而忽略最重要的一點，即，德育教師的專業知識，他們對道德本質之理解和認識。

在《港穗中學道德教育比較研究》一文中，張貞潔指出：「**(香港)教師本身雖然可能期望德育課達到培養、反省、探究素質的道德人，可是他(她)們本身可能卻是自覺或不自覺的傳遞取向傾向者，因為傳統的教育一向只在灌輸既定的知識及觀念，並不著重獨立思考、反省批判的培養。**」【注一四】這裡，除了反映道德教育的實際成效之外，最重要的是啟示一個原則性的問題，即，到底道德教育是一個傳遞與接受的方式，還是一個啟發與反省的歷程？另一個更重要的問題是：為什麼德育教師現實上所進行的教育方式〔採用傳遞與接受的方式〕不是他們的理想中所期望的教育方式〔採用啟發與反省的歷程〕？對於前一個問題：如果道德教育之本質在於反省，那麼它就不僅是社會規範和傳統德目之學習，而是能就一切社會規範和德目作批判，並辨析其合理性之根源所在。若是如此，那麼為何道德具有如此超越的特性？到底道德是什麼呢？對於後一個問題：如果德育教師明白道德教育不單是學習社會規範

和傳統德目，更加重要的是辨析和賦予它們的合理性。這樣，德育教師本身首先要徹底地弄清楚道德的本質以及德行的由來，然後才能夠因勢利導、隨機指點，而啟發學生去作道德的反省。在《道德教育論壇（Moral Education Forum）》的一篇回顧文章《我們能教導倫理嗎？》中，雷德斯（Radest）亦有類似的見解，他特別強調「啟發與反省」在道德教育中的重要性，但是先於道德教育之實踐，德育教師必須重檢自己心中“何謂好行為的學生（well-behaved student）”此一道德教育中的基本概念。因為：在道德教育的過程中，「何謂道德的生活」以及「怎樣的行為可稱為善（good）的」早已存在德育教師的心中，並因之對道德教育的成效造成決定性的影響【注一五】。換言之，德育教師之未能充分地掌握道德本質或錯誤地理解道德，對道德教育的影響將會是決定性的。綜括以上所言，可見理解道德之本質涵義確實是從事道德教育工作的先決條件。對道德進行本質的探究，因此，不只是重要的，而且是必須的。

第二節　題目析義

本文嘗試對道德進行本質的探究，意思是要就道德之所以為道德進行哲學性的思考（philosophical thinking）【注一六】，藉以確立道德的本質界說【注一七】。由此，本文基本上思索著兩個純思辨性的問題：何謂道德？如何培養人實踐道德？前者有關於道德本質之辨析；後者談及道德人格之培養。然而，道德意含道德的品格和道德的行為，它實指對一個行為的價值判斷，故這裡涵蘊著一個可充作判斷行為的道德準則【注一八】。遵從道德準則的行為是道德的；違背道德準則的行為是不道德的。因此，我們可以藉著探究道德行為之準則以辨析道德之本質，至於道德人格之培養

則關聯到人對此道德準則之實踐。換言之，對道德準則進行思辨和建構，以及如何通過教育引導受教者遵從此道德準則，乃本文之研究重點所在。

一般地說，道德準則〔道德法則〕對人的行為而言，具有規範性（normativity）和指導性（directivity）【注一九】，故從這裡可引伸出兩個十分重要的理念：「服從（obedience）」與「自律（autonomy）」。道德到底是關乎到對法則之服從抑或藉法則以自律？假如人之服從道德法則不是基於一種外在的強制，那麼人之服從法則不必一定就是約束，也可能因之而得到自由。因為：假如人之服從道德法則是理智而且自願的，那麼這裡表示人之服從道德法則之服從不單只不是盲目的，而且可以說他是自覺地以道德法則作自律；另方面，人之自律亦必須藉著他自己所選擇的某個法則以得自律【注二〇】。因此，「服從」與「自律」並不一定存在著必然的矛盾，它們甚至可以是一致的。問題的關鍵只在於人所服從的道德法則是內在的法則（internal principle）〔不包括內在化的法則〕抑或是外在的法則（external principle）。倘若道德法則是內存於人心的法則，那麼人所服從的法則便是人的理性所自訂的法則。換言之，人之服從道德法則只因此法則乃人的意志所自訂的法則之故而服從之。這樣，人之服從法則不但不是約束，而且人藉此脫離自然因果法則之束縛而獲得真正的自由。因此，道德可以關聯到人的意志的一種自律，並且通過如此的意志之自律，人依自訂的道德法則以決意，而活現自由之本性。

由此，本文提出以下的基本論點：

> **道德的本質乃是人的自由本性之活現，即，人藉自由法則之決意以自律。**

故此，在培養道德能力的實踐上：

道德教育應當首重自律人格之培養。

第三節　研究目的及意義

根據上述的基本立論，即，道德的本質乃是人的自由本性之活現，本文的研究目的在於論證以下的論點：

1. 道德的法則乃是人的意志自訂的法則，名曰：自由法則；
2. 道德的行動關聯於人心靈的決意直接地為自由法則所決定；
3. 因此，道德教育應當首重啟發學生對自己內存的自由法則之尊敬。

在論證的過程中，本文首先嘗試就一些具有代表性的學派所提出的道德準則作分析，並辨及其所偏和不足之處，藉以歸結出孟子自律道德之真義；然後，本文再通過康德其龐大而精闢的道德思想體系，嘗試去探討最究極的道德法則及其實踐之動力：藉此一方面確立道德的本質界說；另方面建構道德教育的基本原則。因此，本文對德育教師有以下的幫助：

1. 讓德育教師較系統和完整地反省道德的涵義，從而更嚴謹和深入地理解道德之本質；
2. 加強德育教師的道德理論基礎，提升他們對社會規範和傳統德目的的反省、批判和辨析它們的合理性之能力；
3. 讓德育教師充分地理解實踐道德的真正動力，以及實在地掌握道德教育的基本原則，以便更有效和正確地培養學生的道德品格。

注釋：

注　一：《學校德育指引》（香港：教育署，1981），頁一。

注　二：《香港學校教育目標》（香港：教育統籌委員會，1993）頁二五。

注　三：同注一，頁四。

注　四：馮瑞芬修女《理性道德——教師手冊》（香港：教育署，1998），頁六二。

注　五：《學校公民教育指引》（香港：教育署，1996），頁十五至十六。

注　六：《中學校長教育研討會》（香港：教育署，1981），頁六至四十九。

注　七：聖雅各福群會學校社會工作服務《德育研討綜合報告》（香港：聖雅各福群會，1982），頁二〇至二四。

注　八：《品德教育》（香港：教育署），期一至十二。

注　九：《公民教育教學資料》（公德心、熱心服務）（香港：教育署，1989），冊一至六。

注一〇：《學校公民教育資訊》（香港：教育署）。

注一一：《拓思》（香港：廉政公署）。

注一二：《匯思—德育理念與實踐》（香港：廉政公署）。

注一三：徐錦堯，《群居—倫理教育之一》
《探索—倫理教育之二》
《修身—倫理教育之三》
《新民—倫理教育之四》（香港：香港公教真理學會，1985）。

注一四：張貞潔，《港穗中學道德教育比較研究》（香港：中文大學教育學院，碩士論文，1988），頁二三八。

注一五：Howard B. Radest《Can We Teach Ethics？》（City University of New York : Moral Education Forum, Volume 14, Number 3, 1989）, P. 7-16.

注一六：Frankena 認為把蘇格拉底的思考模式譽為哲學性思考的典範，他說：「Moral philosophy arises when, like Socrates, we pass beyond the stage in which we are directed by traditional rules and even beyond the stage in which these rules are so internalized that we can be said to be inner-directed, to the stage in which we think for ourselves in critical and general terms and achieve a kind of autonomy as moral agents.」William K. Frankena《Ethics》（Prentice Hall,

1973）P. 4.

注一七：唐君毅指出本質的界說乃傳統邏輯學中「它是什麼」的界說，它有別於發生的界說和目的的界說。詳見唐君毅《道德自我之建立》（台灣：學生書局，民國八十年），頁二六。

注一八：陳特認為：「在道德問題上，我們所關心的是怎樣的行為是道德的，怎樣的行為是不道德的。」詳見陳特《倫理學釋論》（台灣：東大圖書，民國八十三年），頁一。

注一九：同注一六，P. 9-11.

注二〇：Alfons Auer 在《Christianity's Dilemma : Freedom to be Autonomous or Freedom to Obey ? 》一文中，通過「自由」的理念解決「服從」與「自律」之兩難。他指出：1. Autonomy implies obedience ; 2. Obedience tends towards autonomy ; 3. Freedom makes autonomy and obedience possible. 詳見 Franz Bockle and Jacques-Marie Pohier《Moral Formation And Christianity》（New York : The Seabury Press, 1978）, P. 47-50.

第二章　研究方法與文獻

第一節　研究方法

本文在哲學思辨的模式上，運用「超越反省法」，以求辨析道德的本質涵義；而在具體的研究步驟上，融合「文獻分析法（document analysis）」和「概念分析法（conceptual analysis）」，藉以整理康德的道德教育理論以及建構道德教育的基本原則。

一．哲學思辨

本文的基本關注（basic concern）在於辨析道德的本質涵義，並以建構道德教育的基本原則為目標，因此，本文屬於教育的基本研究（fundamental research）【注一】。由於基本研究涉及深層的哲學思索，故本文可以說是一個對道德教育進行基礎性思考的過程。

A．道德思考

弗蘭克納(William K. Frankena)在《倫理學》一書中，把道德思考分為三種方式：

一．描述的經驗探究（descriptive empirical inquiry）

它的思考重點在於描述或解釋社會的道德現象，甚至建立一套人性論（theory of human nature）以說明有關的道德現象。

二．規範的思考（normative thinking）

它的思考方式是針對某一特殊情況或普遍原理，採取一種與自己或他人辯論的形式，討論甚麼是善或正當，然後，形成作為結論的某一規範判斷（normative judgment），因此是具有指導性（directivity）含義的。

三・後設倫理學的思考（meta-ethical thinking）

它的思考目標是論證規範判斷之如何成立，而著力於道德字詞的涵義及邏輯性質之探討。【注二】

根據弗氏的分類，本文對道德的探究方式正是規範思考加上後設倫理學反思，只是本文對道德涵義之探討採用超越反省的進路而不是邏輯辨析的方法。規範思考著力於建構規範判斷，並以之作為辨別善惡的準則；而超越反省則是對此規範準則進行理性的辨證。因此，本文的基本思路朝著探求一個能普遍而有效地辨別是非和斷定對錯的道德法則為定向。換言之，本文涉及「道德法則之真理性」的論斷。

在《兩種真理以及其普遍性之不同》一文中，牟宗三先生指出「道德法則之真理性」有別於「自然定律之真理性」。道德法則本具內在的規範性，乃人應當實現的法則。既然人應當實現此法則，那麼它便是指導人生活之真理。然而，此之為真理有別於科學的真理，可稱為人倫的真理。科學真理是自然界內物質藉以演變之定理，其之為真理在於具有抽象的普遍性（abstract universality）。即是說，此真理之廣度性（extensionality）可以通過客觀的實證加以肯斷。相反地，人倫真理是人與人之間應當如此相待之理，其之為真理在於具有具體的普遍性（concrete universality）。即是說，此真理之強度性（intensionality）繫屬於生命主體，其內容必須通過生命主體以表現【注三】。是故，對於人倫真理〔即道德法則〕之探究，不能訴之於客

觀的實證或邏輯的推證，而是要通過超越的反省，以得道德本質之實。

B · 超越反省

在《哲學概論》一書中，唐君毅先生分別就超越的反省之功用、目標和歷程，論述如下：

一 · 功用：「超越的反省之用，在補偏成全，由淺至深，去散亂成定常。知正又知反，即所以補偏成全。知如此而知其所以如此者，即所以由淺至深。知如此與如彼之互為局限，如此者是如此，如彼者只是如彼，不相混淆，則可以去散亂成定常。合此三者，使偏合於全，淺通於深，散亂者皆統於定常，是為求貫通關聯之哲學方法。」

二 · 目標：「此反省本身，即是反省之目標，可另無其他自覺的目標。至畢竟人由此超越的反省所得者為何，人亦並不能在事先加以自覺。人所自覺者，只是求超越此認識，此存在此價值之『所依所根』之其他認識或存在或價值，並對之有一超越的嚮往，存於吾人之作超越的反省之目標中。」

三 · 歷程：「反省法自身，是由一低級的思想，至此思想所依之一更高一級之思想之升進，此升進，可純是正面的思想之伸展。」【注四】

本文是一個思考道德的過程，思考是反省性的思考。

從道德教育的內容，如傳統德目和社會規範等，觸發起思考，至探求其所依持之道德法則，再思及法則之合理性和根源處，並以確立自由法則作歸結。其中，論及多個道德的思想學派，並對之加以分析和比較，務使求得思想之升進及伸展，以窮究道德之為何物。詳言之，本文運用「補偏成全、由淺至深、去散亂成定常」之反省原則，對多個主要的道德學說：社會學派、功利主義、基督教倫理、孟子的思想和康德的理論加以分析和比較，以得各自同異之關係。然後，從同異之關係中，辨其深淺、高低和本末，以確定「如此思想之局限」，思慮「如此思想之所以如此者」和索求「如此思想所依之另一更高的思想」，達致貫通關聯，洞悉道德本質之整全。

二·研究步驟

本文融合「文獻分析法」【注五】和「概念分析法」【注六】，藉以分析康德的道德教育著作，它們包括：《教育》【注七】、《道德底形上學之基本原則》【注八】、《實踐理性底批判》【注九】、《論人性中之根惡》【注一〇】和《倫理學的形而上學要素——序言》【注一一】，整理一套康德的道德教育理論，其中最關切道德的本質涵義、實踐道德的動力和培養道德人格的方法，並以之歸結出道德教育的基本原則。為求能更真切地透顯康德的道德教育思想，盡量減少在文獻方面因根據有誤和資料的代表性不足，與在個人方面因理解的偏差和主觀的因素所帶來的影響：筆者一方面細讀康德本人的原典，盡覽其道德教育理論的主要著作，以求完整地理解和掌握康德的道德教育理論；另方面亦盡量綜覽有關康德的道德教育和道德哲學的有代表性研究著作，參考它們對康德教育思想的理解和辨析。由此，本文綜合康德原典之所述和學者研究之見解，以中肯和嚴謹的方式探究康德的道德教育思想。

在整理康德的道德教育思想體系之時，先理解各著作

本身的含意，然後綜合各書的理念，全面地掌握道德教育的核心思想，並由此立下本文的基本論點：道德的本質乃是人的自由本性之活現。接著，再具體細緻地分析和比較多個道德學派的理論，以思考和辨析道德法則為主線，貫通整個研究。最後，以培養自律人格的基本原則作歸結。本文的研究步驟為：

首先細讀康德的道德教育著作：《教育》、《道德底形上學之基本原則》、《實踐理性底批判》、《論人性之根惡》和《倫理學的形而上學要素——序言》，初步完整理解康德的道德教育理論。然後，參考研究康德道德哲學的學者，如牟宗三【注一二】、李明輝【注一三】、楊祖漢【注一四】、李瑞全【注一五】、陳特【注一六】、高廣孚【注一七】、Lewis White Beck【注一八】、Roger J. Sullivan【注一九】、P. C. Lo【注二〇】、J. Everet Green【注二一】、Jeffrie G. Murphy【注二二】、Onora Nell【注二三】等先生對康德道德思想的論述，結合康德原典的材料，整理出康德之思想體系。

關於康德的道德理論，本文只集中探究道德的本質、實踐道德的動力和培養道德人格的方法。由於道德與自由的理念密切相關，故本文立下基本的論點：道德的本質乃是人的自由本性之活現。相應於道德的本質涵義、道德的行動和道德人格的培養，本文由此引伸出以下的論點：

1. 道德的法則乃是人的意志自訂的法則，名曰：自由法則；
2. 道德的行動關聯於人心靈的決意直接地為自由法則所決定；
3. 因此，道德教育應當首重啟發學生對自己內存的自由法則之尊敬。

在論辨的過程中，本文首先分析和比較社會學派、功利主義、基督教倫理和孟子有關道德本質之論說，辨其相

互間之同異和層面之不同，並以之透顯道德的本質在於自律。然後，本文進而通過康德對道德本質之辨析：

首先，從探究道德之根源以確立善的觀念；
再而，從善的觀念以論述道德之義務性及其律令；
最後，以之歸結出道德之本質在於自由法則之決意。

藉此論證本文擬定的首兩個論點，完成對道德本質的哲學探究。

完成道德本質之探究後，本文進而探討實踐道德的動力，並以建構基本的道德教育原則為目標。此處，透過康德的道德理論，分別論及：實踐道德之動力、違背道德之性癖、向善能力之恢復和品格培養之步驟，以之論證本文擬定的第三個論點，完成對自律人格培養之論述。

第二節　文獻回顧

近二、三十年來，關於道德教育之研究文章大致可分為三大類：其一，道德教育方法和成效之研究：如黎乃萍《不同教學方法與內容對學生道德判斷能力之影響》【注二四】一文，借用科爾伯格（Lawrence Kohlberg）的認知發展模式（Cognitive-Developmental Approach）去評估和提升學生道德判斷的層階；候傑泰《道德判斷的測試——一個跨文化的研究》【注二五】一文，嘗試對在不同文化中成長的學生進行道德判斷的測試，量度他們的道德發展層階；其二，教育材料中道德要素之研究：如何偉傑《中學中國文學科課文在道德及情感方面的內容分析研究》【注二六】、曾麗珠《香港及台灣德育教育中的儒家倫理要素》【注二七】、林憶芝《以孔子教育思想探討香港高中中國語文科教學目標與

精讀教材之關係》【注二八】和鄭慕冰《從荀子人性論探討現行香港中學中國語文科的教學目標》【注二九】四篇文章，基本上是針對中國文學及語文科的課文內容或教學目標是否包含道德要素或促進道德教育之研究；其三，道德教育思想體系之研究，如譚國安《白沙子道德教育研究》【注三〇】一文，全面論及白沙先生的道德言行、教材、教育方法和效用等；李瑞全《儒家的道德教育理論之現代詮釋與意義》【注三一】和《從儒家哲學的觀點評述康德的工夫論》【注三二】兩文，前者借用奇亞生（B. Chazan）的道德教育理論架構，詮釋儒家的德育理論，藉以展示傳統儒家的理論所具有的現代意義；後者藉儒家的工夫論為康德的道德品格培養模式定位，依康德對意志、意念和道德情感功能之陳述，其品格培養的方法論介乎孟子和朱子之間。本文嘗試去辨析道德的本質涵義，並以之建構道德教育的基本原則，可以說是第三類中一個新角度的探究。

瀏覽國際性的道德教育期刊，如《道德教育期刊（The Journal of Moral Education）》和《道德教育論壇（Moral Education Forum）》，相關的文章並不多，其中《以學生為道德主體》一文，波斯莊（Boostrom）主要依據杜威（Dewey）的教育理論，特別強調道德教育應該著力於「**待學生為道德主體，而不是把學生轉變為道德主體**」【注三三】，因為道德不是要學生符合於外在的道德準則之他律，而是讓學生作為道德主體自發地去建構道德準則並藉以自律。由此，波氏提出培養學生道德品格的三大要素：抉擇（choice）、洞察力（vision）和目標清晰（end-in-view）【注三四】。雖然，波氏所提及的自律義與康德的自律理念並不相同，它只是關聯到學生主動地通過自己的智思理性從生活經驗中歸結而自得其行動律則，但是，「待學生為道德主體」正是本文所強調的。

至於康德道德哲學之研究文章，數量不少，分別針對康德道德哲學中提出的理念：如自由意志、自律原則、定

言律令和圓善等等，進行討論、詮釋和辨證，精闢深入，屢有創見。其中與本文的旨趣較相接近者有：鄺芷人《道德底判斷與自由意志底分析》【注三五】一文，對道德底陳述展開論證，由邏輯實証論開始，經康德超越的推證，再回歸王陽明「即用以見體」，以之論辨道德知識之客觀實在性；馮耀明《從分析倫理到規範倫理——自律道德基礎的探究》【注三六】一文，焦點在於探究「道德知識如何可能」，並對道德可能之基礎——自由底設準進行論證，最後以「智的直覺」朗現自由，確證道德知識之根源；劉桂標《論康德的意志自律原則》【注三七】一文，重點在於辨析自由意志和闡述定然律令的三個基本程式；謝仲儀《孟子與康德哲學之比較》【注三八】一文，針對康德在道德哲學中的不盡完善之處，如自由、靈魂不滅和上帝三大設準之提出，道德情感和自由意志之分離，德福一致性問題之處理等進行分析，並透過孟子的心性之學以彌補康德道德學說之不足。雖然上述數篇文章，皆就道德底本質作闡述，但是，它們的研究重點基本上在於融通東西文化——儒家倫理和康德的道德哲學：一方面，藉著康德的哲學體系詮釋和展示儒家的理論；另方面，通過儒家的心性之學補充康德哲學在義理上的不盡完善之處，以求建立一個完整的道德哲學體系。本文嘗試從一個新的角度進行探究，藉著分析康德的自由法則，以之建構道德教育的基本原則。

本文與上述所列舉的研究之不同處在於：其一，教育研究方面：本文整個研究的焦點放在道德本質涵義〔即自由法則〕之辨析，並以建構道德教育的基本原則為目標；其二，康德研究方面：本文始於道德本質之辨析，而終於道德教育的基本原則之建立，所涉獵的研究資料較為廣泛和全面，基本上包括所有康德道德教育的重要著作：《教育》、《道德底形上學之基本原則》、《實踐理性底批判》、《論人性之根惡》和《倫理學的形而上學要素——序言》，以求更完整地掌握康德的道德教育理論，建構道德教育的基本原則。〔上述所列舉的研究，基本上是以康

德的《道德底形上學之基本原則》和《實踐理性底批判》為研究的資料，側重於道德哲學的基礎研究；而高廣孚的《康德教育思想的研究》【注三九】，則只克就康德的《教育》一書和一些二手資料作研究，廣泛而較鬆散地談及康德的教育主張（不只限於道德教育），因而對道德教育原則之探究略欠深入。]

第三節　研究限制

本文在論辨道德法則時，只是選取幾個具有代表性的學派，如社會學派、功利主義、基督教倫理和孟子學說，作為研究的背景，藉著比較和辨析它們的道德理論，透顯道德的本質在於自律，帶出康德的自律人格培養學說。至於其他的道德學說，如直覺主義、情感主義、實用主義和存在主義等，本文不能一一加以申述，它們皆在本文的研究範圍之外。

本文在論證自由法則和自由意志時，目的只在於清晰地展現出康德的辨說，藉此確立道德之本質涵義，並以之建構道德教育的基本原則。因此，論證自由意志及其法則之客觀存在並不在本文的研究範圍之內。

本文在研究康德的著作時，主要參考其中文及英文譯本，沒有直接閱讀康德的德文原著，恐譯文或許未能全得原著的精髓，而給本研究帶來某程度的影響。

注釋：

注　一：基本研究又稱純粹研究（pure research），它的首要目標，不在於考慮實際應用價值，而以拓展知識的領域為依歸。另方面，由於基本研究的目的在於發現具有普遍性的原理則，以至理論的建立，故此它是對理論問題（theoretical questions）的研究，而涉及哲學的思考（philosophical thinking）。詳見王文科《教育研究法》（台灣：五南圖書，民國七十五年），頁二二至二八。

注　二：William K. Frankena《Ethics》（Prentice Hall, 1973）, P.4-5.

王臣瑞在《倫理學》一書中，亦有相似的分類，他指出：「規範倫理學主張：人之所以為人，必與其他動物有別，因此人也必有其做人之道（行為的準則）。」詳見王臣瑞《倫理學》（台灣：學生書局，民國八十四年），頁四至五。

注　三：撮要自牟宗三《兩種真理以及其普遍性之不同》一文，詳見牟宗三《中國哲學十九講》（台灣：學生書局，民國七十八年），頁一九至四三。

注　四：唐君毅《哲學概論》（上）（台灣：學生書局，民國八十年），頁二零五至二一八。

注　五：文獻分析法又稱內容分析法（content analysis）或資料分析法（informational analysis），主要在解釋某特定時間某現象的狀態。文獻分析法有以下的限制：１．研究者若根據有誤的文獻進行分析，獲得的結論，可能陷於錯誤；２．研究者分析的資料來源，若非具有代表性，據此獲致的研究發現，價值有限；３．研究者根據文獻分析法進行研究，有時候缺乏數據的支持，容易陷入個人主觀的偏見。詳見注一，頁一四三至一四五。

注　六：概念分析法是釐清概念之意義的研究，以描述概念的基本意義或一般意義，確定概念的不同意義與適當的用法。詳見王文科編譯《質的教育研究法》（台灣：師大書苑，民國八十三年），頁二一一至二一五。

注　七：Immanuel Kant（Translated by Ann. Churton）《Education》（U.S.A. : University of Michigan Press, 1991）.

注　八：康德（牟宗三譯註）《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年）。

康德（李明輝譯）《道德底形上學之基礎》（台灣：聯經，民國七十九年）。

Immanuel Kant（Translated by Lewis White Beck）《Foundations of the Metaphysics of Morals》（Prentice Hall, 1995）.

注　九：康德（牟宗三譯註）《實踐理性底批判》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年）。

Immanuel Kant（Translated by Lewis White Beck）《Critique of Practical Reason》（Macmillan Publishing Company, 1993）.

注一〇：康德（牟宗三譯註）《論人性中之根惡》，《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年）。

Immanuel Kant（Translated by Hoyt H. Hudson）《Religion within the Limits of Reason Alone》（Book One）（New York : Harper Torchbooks, 1960）.

注一一：康德（宣方譯）《倫理學的形而上學要素——序言》，《康德文集》（北京：改革出版社，1997）。

注一二：牟先生的注疏。牟宗三譯註《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年）。

注一三：李明輝《儒家與康德》（台灣：聯經出版社，民國七十九年）。

李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台灣：中研院文哲所，民國八十三年）。

注一四：楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》（台灣：文津出版社，民國七十六年）。

楊祖漢《康德對道德的分析》（台灣：鵝湖月刊，五十二期，1979 年 10 月）。

楊祖漢《論康德所說之完全義務及不完全義務》（台灣：鵝湖月刊，二十九期，1977 年 12 月）。

楊祖漢《康德對于道德的批判的考察及儒學之進于康德處》（台灣：鵝湖月刊，五十七期，1980 年 3 月）。

注一五：李瑞全《康德論意志》（台灣：鵝湖月刊，八十九期，1982 年 11 月）。

Lee Shui Chuen《A Confucian Critique of Kant's Theory of Moral Cultivation》（International Symposium on Comparative Studies of Eastern and Western Philosophy, 1989）.

注一六：陳特《倫理學釋論》（台灣：東大圖書，民國八十三年）

。

注一七：高廣孚《康德教育思想的研究》（台灣：商務印書館，民國五十七年）。

注一八：Lewis White Beck（Introduction）《Critique of Practical Reason》（Macmillan Publishing Company, 1993）.
Lewis White Beck（Introduction）《Foundations of the Metaphysics of Morals》（Prentice Hall, 1995）.

注一九：Roger J. Sullivan《Immanuel Kant's Moral Theory》（Cambridge University Press, 1990）.
Roger J. Sullivan 《An introduction to Kant's Ethics》（Cambridge University Press, 1994）.

注二〇：P. C. Lo《Treating Persons As Ends --- An essay on Kant's Moral Philosophy》（University Press of America, 1982）.

注二一：J. Everet Green 《Kant's Copernican Revolution》（University Press of America, 1982）.

注二二：Jeffrie G. Murphy《Kant : The Philosophy of Right》（Mercer University Press, 1994）.

注二三：Onora Nell《Acting On Principle --- An essay on Kantian Ethics》（Columbia University Press, 1975）.

注二四：Lai nai-pang《The effect of different methods and contents of teaching on student's moral judgment》（香港中文大學教育學院碩士論文，1981）。

注二五：Hau kit-tai《A cross-cultural study of a moral judgment test（DIT）》（香港中文大學教育學院碩士論文，1983）。

注二六：何偉傑《中學中國文學科課文在道德及情感方面的內容分析研究》（香港中文大學教育學院碩士論文，1988）。

注二七：曾麗珠《香港及台灣德育教育中的儒家倫理要素》（香港中文大學教育學院碩士論文，1996）。

注二八：林憶芝《以孔子教育思想探討香港高中中國語文科教學目標與精讀教材之關係》（香港中文大學教育學院碩士論文，1994）。

注二九：鄭慕冰《從荀子人性論探討現行香港中學中國語文科的教學目標》（香港中文大學教育學院碩士論文，1994）。

注三〇：譚國安《白沙子道德教育研究》（香港中文大學教育學院碩士論文，1982）。

注三一：李瑞全《儒家的道德教育理論之現代詮釋與意義》（香港中文大學教育學報二十一卷二期及二十二卷一期，1994），頁七五至八五。

注三二：Lee Shui Chuen《A Confucian Critique of Kant's Theory of Moral Cultivation》（International Symposium on Comparative Studies of Eastern and Western Philosophy, 1989）.

注三三：Robert Boostrom《The Student as Moral Agent》（Carfax : The Journal of Moral Education, Volume 27, Number 2, June 1998）, P. 187.

注三四：同前注，P. 179-189.

注三五：鄺芷人《道德底判斷與自由意志底分析》（香港中文大學哲學系碩士論文，1970）。

注三六：馮耀明《從分析倫理到規範倫理——自律道德基礎的探究》（香港中文大學哲學系碩士論文，1975）

注三七：劉桂標《論康德的意志自律原則》（香港中文大學哲學系碩士論文，1994）。

注三八：謝仲儀《孟子與康德哲學之比較》（香港中文大學哲學系碩士論文，1974）。

注三九：高廣孚《康德教育思想的研究》（台灣：商務印書館，民國五十七年）。

第三章　幾個道德學說對道德本質之論述

自古至今，對道德一義的論述，可說是層出不窮、屢有創見。事實上，對道德本質之沉思，正是「人應該做什麼」的啟示。在眾多的道德哲學學派中，本章挑選社會學派、功利主義、基督教倫理和孟子作為探究的對象，原因有二：其一，這四個歷史悠久的學派，其理論基礎〔特別是對道德本質之論述〕較為完整，而且，在道德哲學的發展中，它們一直佔據主流的地位；其二，基督教倫理和孟子的學說分別代表西方和東方的文化傳統，乃道德文明的源頭；與之同時，社會學派和功利主利卻代表現代民主社會對公民素質之訴求，乃論辨公民素質所依據的核心思想。事實上，在學校現行的道德教育中，有關道德教育的內容和課程設計等，基本上皆源自上述四個的道德哲學思想〔參閱本文第一章〕。雖然科爾伯格（Kohlberg）的「道德認知發展（Cognitive-moral development）」理論和曾經流行一時的「價值澄清法（Values Clarification）」【注一】亦時常在道德教育的實踐中採用，但是，它們只是作為道德教學法而被採用，在有關道德本質之辨析上，「道德認知發展」理論和「價值澄清法」所談及的均不多【注二】。

第一節　社會學派論社會乃道德之根源

什麼的行為是道德的？涂爾幹（Emile Durkheim）【注三】的答覆是：「**道德的行為，是符合集體利益的行為。**」【注四】集體利益，實指社會的利益，因此，人通過道德的行為，表示出對社會利益的關心、保護和促進。

然則，社會利益如何存在著？人怎樣才能夠維護社會的利益？社會的利益就是眾多具體的規範（norms）與規條（rules）之集成。這些規條以命令的方式，指導著人在某個特定環境或情況下應當履行的任務【注五】。因此，維護社會利益就是服從社會定下的規條。即是說，「**實踐道德就是行為符合一大堆的規條及規範**」【注六】。詳言之，「**道德是一連串綜合性的禁令（prohibitions）。即是說，它們的目的在於限制個人的行為，使之能夠在一個正常的範圍內發生**」【注七】。

既然道德具有對人之約束性，那麼規條及規範當中必然涵蘊著權威（authority）。對於社會學家來說：權威之賦予來自社會，因為社會代表著集體的利益。社會，它一方面超越個體的利益；另一方面正因它超越個體，故反過來促進個體的利益【注八】。簡言之，對涂爾幹來說，個體本著履行道德的行為，雖然目標是維護社會集體的利益，然而個體卻因此獲得更佳的利益。

為何個體不可以直接地為自己爭取利益，卻要依持社會以一個曲折的方式間接地獲得利益？這裡涉及社會學派對人和社會的理解：人是欲望的個體，社會卻是理性的實體。欲望是盲目的，它有賴於理性的指引。唯有在社會理性規則的引導下，通過認識並掌握如何控制自己的欲望和情緒，個體才能夠真正成功地得到快樂【注九】。換言之，「**道德，它將我們從自我〔的欲望〕中抽離，並把我們安放在滋養〔理性〕的環境（nourishing milieu）裡撫養，在這裡我們的人格（personalities）將會得到最佳的發展**」【注一〇】。因此，道德標誌著人類脫離動物本性，而走向社會文明。此正如涂爾幹所言：「**正如道德因應人類〔欲望〕本性的要求而對我們加以限制和約束，它亦要求我們通過對集體的承諾（commitments）和服從（subordination）以藉此而實踐自我。它只是命令著我們去順應事物的本性（nature of things）。要做一個名符其實的人（to be men**

worthy of the nature），擁有精神及德性的生活（mental and moral life）。我們應當盡快地去與代表著精神及德性生活的中心泉源（central source）溝通。這泉源不在我們之內，它在社會之中。社會是培植一切文明的場所，沒有它人類就如同動物般地過生活。」【注一一】由此推之，社會是道德的根源。

由於涂氏認為道德規範源自社會，故推動個體實踐道德的動力亦因之來自社會。換言之，個體之實踐道德依持於一股外在的動力（external force）。然則，對於個體來說，這一股外在的動力如何發揮作用呢？換一個方式問：道德實踐之必然性何在？社會就喻同我們的父母：它一方面竭盡嚴父的職責，命令及推動個體去履行自己的義務；另方面，它亦表現出慈母的仁愛，維護及促進個體去追求更美好的人生【注一二】。換言之，「一方面，它〔社會〕被賦予權威性，限制、約束及阻礙我們之超越〔社會規條〕，使之個體因而對它有一種宗教式的敬重（religious respect）；另方面，社會亦是仁愛、慈祥的母親，它滋養著我們的心靈，讓我們學習懂得怎樣去愛和感謝〔社會〕」【注一三】。由此推之，「道德的理想（moral ideals）是指一大堆為社會個體而設立的準則（standards）。這些準則包含著社會的習俗、傳統和格言，它們就是社會的實體，希望傳給青年新一代」【注一四】。換言之，社會規範可理解為走向理想生活的指引，因此，它涵蘊著一個強迫個體去實踐的理由。

社會規條乃人生的金科玉律，它們是個體走向文明的唯一指引。學習及善用社會規條，意味著個體脫離野蠻的生活，獲得順應自然的「自由」。其中，「自由」涵蘊著個體願望之理性化，意思是抑制本能之非理性欲求，並因應客觀自然世界的律則而行動【注一五】。因此，道德的自律，即，自由，意含著掌握行事的律則，並充分地理解及其背後的理據【注一六】。換言之，假使個體充分地認識及理

解道德的規範，那麼規範就不再是規範，強迫亦不再是強迫，因為外在的規範已經通過學習而被內在化，並成為個體行事的準則。即是說，「**它對於我們來說已經不再是外在的，因為在我們的腦海裏，它們已經是十分清晰和明確的理念（ideas）了，而我們完全地理解這些理念之間的關係**」【注一七】。

概括以上所言，對於涂爾幹一派的社會學者來說，道德法則就是一些具體的社會規範和規條，它們命令並指導個體應有的行事方式。這些規範和規條代表著社會集體的利益，它們源自社會，並以社會的利益為依歸。然而，由於個體必須依賴社會的滋養及維護而生活，因此，社會的利益即是個體的利益。更重要的，個體的動物性本能驅使他盲目地追逐非理性欲望的滿足，而社會的規範與規條卻代表著理性的力量，它們不單只能夠抑制個體非理性的欲望，並且指導個體脫離野蠻走向文明的生活，獲得真正的幸福和快樂。因此，這些外在的社會規範及規條對於個體來說涵蘊著一個強制的理由。學習和活用這些社會的規範和規條，對於個體而言，因此是必要的。這樣，外在的社會規範以及規條之內在化，便是道德的自律，個體亦因此獲得「自由」，因為個體已經充分地認識及理解客觀的行為規範，即，道德的行為。

第二節　功利主義論幸福乃道德之趨求

社會學派認為道德是遵從社會定下的規範及規條，而遵從規範及規條是為了促進社會集體的利益。社會集體的利益得以促進，個體的〔理性的〕生活水準才可以因之而提高，活得更幸福。換言之，雖然社會學派以具體的社會規範和規條作為個體實踐道德所應依循的法則，然而依循

這些規範和規條並不是行為的目的自身，它們乃是為著追求一個幸福的目的而設立的，因此，從這裡可以推出一個較普遍的道德原則，即，追求幸福和福利的原則。

「**為了獲得最高福利，人應該如何行動？**」【注一八】這是功利主義針對行動效用而思索的一個核心問題。依著這個思路，道德上對的行動，便是能夠直接獲得或間接促進「最高福利」的行動。然而，何謂最高福利？此一問，涉及到人生的終極追求，最高福利就是人生最終的追求。對於功利主義來說，人生的終極追求是快樂（happiness），因為人的本性是：追求快樂及逃避痛苦，而且一切的行動都以此為目標【注一九】。邊沁（Jeremy Bentham）【注二〇】在他的大作《道德與立法原則概論》一書中，說：「**自然將人類置於兩個統治者的管轄之下。一是痛苦，一是快樂。唯有它們可以告訴我們應該做什麼，同時決定我們做什麼。一方面，它是對、錯的標準；另一方面，因果之鏈亦緊繫於它的威嚇之下。我們的一行、一言、一思，皆受它們的管轄。不論我們如何努力擺脫它們對我們的控制，但這努力到頭來只證明和顯示我們始終在它們的控制之下。人或許可用言詞來棄絕它們的王國，但在實際生活中他總是這個王國的臣民。**」【注二一】此處，邊沁指出：痛苦和快樂不但是我們行動的支配者，同時它們也是告訴我們應該如何行動的號令者。換言之，邊沁認為快樂是人所應該追求的，而痛苦是人所應該避免的。假定人去追求「應該追求的」是道德的，且人不去避免「應該避免的」是不道德的。我們可以由此推斷：「**快樂即是善，帶來快樂的行為是對的；痛苦即是惡，帶來痛苦的行為是不對的。**」【注二二】

如果道德就是追求快樂及避免痛苦，而快樂和痛苦卻是人的本性分別必然地追求和避免的對象，那麼人在現實上就已經是一個道德完善的人。這樣，到底惡從何來？邊沁不得不承認：若從行動的動機本身以論善惡，所有的行動都可以稱得上是善的，但是，當顧及到行動的後果時，

它卻可以含有惡。惡的由來源自兩方面：一者是「**由於人的短視，他可以為了目前的小快樂而忽視了未來的大痛苦，或者為了目前的小快樂而犧牲了未來的大快樂**」【注二三】；二者是「**人的行為動機雖然是追求快樂，逃避痛苦，但當兩種快樂衝突而只能選擇其中的一種時，他常常分不出快樂的大小而為了小的快樂竟然犧牲大的快樂**」【注二四】。由此得知，功利主義主張後果說（consequential theory）【注二五】，它是就行為的後果而非動機以論辨道德上的善惡與對錯。然而，所謂後果是否意指行為上所產生的實際後果？假如答案是肯定的，功利主義的義理將會出現不可解決的內在矛盾——人們不須為道德上的錯誤負上道德的責任。因為行動所產生的實際後果是偶然的，它具有種種不可預計和預定的因素。因此，邊沁所說的後果並不是實際發生的後果，它是指行動所趨向的後果。由於衡量行動所趨向的後果依賴於過去經驗之歸納，故道德就是人因總結過去的經驗而立心使行動趨向於達致最大快樂的目標。如此理論，稱之為目的論（teleological theory）【注二六】，它以道德作手段，以快樂為行動趨向的目的。由於功利主義有別於自我主義（egoism），因此，快樂是指有關人士整體的最大快樂，並不是個人自我的最大快樂【注二七】。

既然「快樂之極大化」乃是人行動的指導原則，那麼「**任何行為，如果它的趨向是增長有關人士的快樂，它就應該被讚許，如果它趨向於減少有關人士的快樂，它就是應當被譴責**」【注二八】，此乃功利主義的「最大快樂的原則（the greatest happiness principle）」。換言之，道德之判斷在於權衡快樂和痛苦的多少，並以兩者之差額作為決定行動之依據及準則。亦即是說，在道德上，「**對的事情就是要促進普遍的善——我們的行為及我們的規則如何被決定，乃是依據它們之中何者產生或可能祈望產生最大的善大於惡之差**」【注二九】。因此，衡量快樂或痛苦的大小，必須有一個標準。邊沁認為快樂只有量的不同而沒有質的分別，並為快樂之量化定立七個可權作衡量的向度

（dimensions），曰：強度性（intensity）、持久性（duration）、確定性（certainty or uncertainty）、相近性（propinquity or remoteness）、豐富性（fecundity）、純粹性（purity）以及擴延性（extent）【注三〇】，它們可以助人們計算快樂之量。然而，人能夠運用上述的向度，精確而巧妙地計算快樂之量嗎？它們真的沒有質的分別？這是一方面的問題。另一方面，更重要的是：人是否能夠平等地考慮自已與他人的快樂？對於前面的問題，穆勒（John Stuart Mill）〔另一位功利主義大師〕的名言帶來了根本性的挑戰，他說：「**做不滿足的人比做滿足的豬好；做不滿足的蘇格拉底比做滿足的笨蛋好。**」【注三一】換言之，功利主義己經承認快樂存在著層次上的高低，它具有質的分別。對於後面的問題，邊沁提出四種約束力（sanction），曰：自然的約束力、政治的約束力、道德的約束力和宗教的約束力【注三二】，作為驅使人去顧及功利原則，考慮他人快樂的動力。由於以上四種約束力的提法與社會學派的見解本質上是一致的，因此，根據上文對社會學派之分析，實踐道德最終的目標離不開對自已個體的快樂及福利之關注。針對這個問題，穆勒提出一個「社會感（social feelings）」【注三三】的理念。社會感是人性中的一種內在的約束力，其力量藉著教育之培養可得以充分地加強，人因著社會感而追求公眾的群合和顧及他人的幸福【注三四】。由於實踐道德之動力源自於人內在的社會感，藉著培養人的社會感、意志和判斷力，個體將會更有效地實踐功利原則，為社會謀幸福。

綜合沁邊和穆勒的論說，功利主義的整個理論建基在一個「心理真實（psychological truth）」【注三五】之上，即是說，它認為追求快樂及逃避痛苦是人性本能之欲求。由此，它推斷：「**快樂，它不只是善的，而且它是唯一的善；它是所有人渴望和尋找的終極目標（ultimate end）。**」【注三六】基於此推斷，幸福，即，「**快樂加痛苦的不存在**」【注三七】，乃是人應有的追求。即是說，道德乃是

幸福之趨求。換言之，一個行動之具有道德性，在於行動者以最大多數人最大幸福（the greatest happiness of the greatest number）的功利原則作指導【注三八】。由於人在本性上具有兩種內在的約束力：一者是自然的約束力，它以追求更高層次的快樂為目標；二者是社會感，它顧及公眾的群合和他人的幸福。故此，在道德的實踐上，人會追求美德和公義，因為它們帶給人更高的快樂，甚至可以說是非同凡響的快樂。

第三節　基督教論道德乃人神關係之成果

功利主義認為道德乃是幸福之趨求，而幸福是指最大多數人最大的幸福。由此，它帶出一個公義（justice）的問題。當然，公義並不完全等同於最大多數人最大的幸福。此討論並不在本文的範圍之內。然而，人為何會追求「最大多數人最大的幸福」？人為何會追求「公義」？這是本文所關注的。穆勒提出一個「社會感」的意念，作為道德行動之所以可能之根據。雖然有關「社會感」的界說，並不是十分清晰。但是，此「社會感」的理念確實為探究實踐道德之動力帶來點啟示：道德是內發的、理性的，甚至具有點先驗性。

對於基督教來說，道德律則乃是一些非言語所能表達的先驗律則，人所被賦予的理性能夠認知這些律則，但是，實踐律則之動力則有賴於基督的愛，藉著基督的愛之推動，人的心靈內發地創生道德的行動。

在《基督教倫理學詮釋》一書中，尼布爾指出：「人**類本性中存在著必定涉及這一宗教道德原則的兩種根源：一方面是人類所共有的、出自於同情的自然施捨、父子之**

情、群居之願望以及有機的凝聚感；另一方面，則是超越自然所規定的限度去擴大這些願望範圍的理性能力。」【注三九】此處，人所被賦予的理性能力，即是良知（conscience）【注四〇】，它具有兩種的功能：一者，它能啟示我們去意識在某個特定情況下相關的道德律則；二者，在個人的空間裡，它使我們能夠單獨地去聆聽神的呼喚（God's call）【注四一】。換言之，神所頒布的超越的道德律則，是人的理性能力所能夠掌握的，而且，在神的呼喚下，人之實踐道德是可能的。最重要的，通過實踐神所頒布的道德律則，人能夠炫耀神的恩典，活出人的靈性。然而，由於道德的本質是實踐的，而實踐道德必須有一個動力。因此，雖然人的理性被賦予感知道德律則之能力，但是，在道德的實踐上，人的理性還必須擁有動力。尼氏說：「**它〔理性〕只能提供批判的原則和規範，然而，此規範並不包含實現這些行為的動力。**」【注四二】換言之，人的理性缺乏一股實踐道德律則的動力。這樣，神所頒布的道德律則只是懸空地掛在人的心靈裡，它們沒有得以具體的實現。

如何實踐道德？怎樣獲取行動的動力呢？愛【注四三】，它是唯一的力量，只有通過對神的愛，即感恩與懺悔【注四四】，人才能超脫人神之割裂，而與神再次合一。保羅說：「**現在活著的，不再是我自己，而是基督在我生命裡活着。**」【注四五】在完全地聽取神的呼喚下，基督主宰了人的心靈，人的生命因此充滿著愛，即是說，人生活在完美的愛之中。「**在完美的愛之中，一切法則都是超驗存在的，而『什麼是』與『什麼應該是』則是二位一體的。**」【注四六】此處，「什麼是」屬於經驗界的自然法則，而「什麼應該是」屬於超越界的道德律則，因此，二者合之為一，即表示人是以道德的律則作為日常行事的決定準則。換言之，「**人不是首先建立一個道德的課程表〔moral syllabus〕，然後努力地去完成。人只是放下了自我，在神的邀請下，真誠地去回應最奧妙而又可以理解的恩典——神的愛（The Love of God）**」【注四七】。

概而言之，對於基督教來說，道德乃是人神關係之成果【注四八】。人與神的關係一旦建立，人自然而然地回應神所傳達的義務觀念（conception of duty）【注四九】，並因而遵從先驗的道德律則，實現基督之愛。亦可以說，基督教倫理的焦點，基本上放在推動人神關係之建立，至於道德法則之客觀性，即，一般的人〔特別是非基督教徒〕依之以判斷行動之是非對錯的準則，基督教倫理則缺乏明確的陳述。

第四節　孟子論道德乃本心之自律

基督教認為道德乃是人神關係之成果。換言之，人神關係之建立乃是人實踐道德之充分條件。即是說，道德就是人信仰了神，並忠誠地愛祂。人因著對神之愛，奉行神之愛的律則，而創生了道德。人能創生道德，即是脫離自然因果法則之束縛，故獲得了「自由」。反過來說，人若是不信仰神，則無法沐恩於神之愛，故永不能逃脫自然因果之束縛而有自由。因此，人之能否實踐道德，完全決定於人對神之信仰。然而，何謂信仰？怎樣才稱得上是人與神建立了關係？到底道德是因人神關係之建立而創生抑或人因創生道德而致人神合一呢？若果是前者，那麼沒有信仰〔基督〕的人是不是就必然沒有道德？這結論明顯地是荒謬的。若果是後者，那麼神與先驗的道德法則有何關聯？先驗的道德法則又是什麼？引用孟子的語錄：「**盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。**」【注五〇】盡其心者，呈現本心之覺性，逆覺體證先驗的道德法則及其實踐之動力內具於心，故人必有實踐道德之能，即是說，人性本善，人能自覺自主地實踐內存心中的道德法則。由此，盡其性者，正能遙契天道，此乃創生德行之根源。其中，天道是否就是神，此不在本文的討論範圍之內。但是，盡

其性以契天道，這邏輯關係必須受到注意。換言之，人之實踐道德，神不必是必不可少的第一動因。

孟子曰：「**學問之道無他，求其放心而已矣。**」【注五一】人之為人的學問沒有別的，只是要把放失了的本心收攝回來。本心，依牟宗三先生的疏解，乃是「**人之超感性以上的能有通化作用的**」仁義之心，它「**能通化即不為一己之私所限**」【注五二】。因此，假如我們把放失的本心收攝回來，讓它主宰我們的心靈，由於此時的心靈不為一己之私所限，故心靈以得解放，獲得「自由」【注五三】。亦即是說，人的本心一旦呈現：一方面，心靈不以追求幸福為目標，而自困於自然的因果法則中；另一方面，它以本心內在的仁義法則作決意，故能自律。換言之，鑒於本心對自我心靈之主宰，仁義法則得以具體地落實，善的行為因而自然地創生。因此，孟子之論道德，乃是就人之有其自性以創生德行而言之，此謂道德之自律義。現論述孟子的基本義理如下：

一・道德之本義

孟子曰：「**居仁由義，大人之事備矣。**」【注五四】大人者，泛指有德行的人，其之行事常以仁義存心。依此義推之，孟子是以「仁義存心」作為衡定人的行為之具有道德價值之標準。故此，有關道德之本義可從「仁義存心」此一理念中細加推敲。

對於孟子來說，「仁義」實指一超越而內在的仁義之心，即本心。此本心自持以決意和行事所依據的法則乃是本心所自立的仁義之理，即道德法則。因此，孟子是從追溯道德之能之根源，而得其發自於本心。然後，再反過來辨說道德，它是指人通過本心之發用並落實而成的行動。換言之，道德的行動乃意謂人心靈之立心於遵奉超越的仁義之理，以仁義公理作為心靈決意所據之法則。然而，由

於道德法則是本心所自立的，故此，本心之所以遵奉法則只因法則乃自立的法則，即是說，道德就是本心以自立的法則作自律。

二·仁義內在之辨說

在自律道德之辨析中，不可避免地涉及兩項重要的辯題：其一，人之心靈所依之以作決意的道德法則是否先驗地內存於人的意志之內；其二，人是否真實地具有實踐道德之能力。對於孟子來說，前者有關於仁義內在之辨說；後者則關聯到性善之確立。現首先引述孟子與告子就仁義內在之論辯如下：

> 告子曰：食色性也。仁內也，非外也。義外也，非內也。
> 孟子曰：何以謂仁內義外也？
> 告子曰：彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也。
> 孟子曰：〔異於〕白馬之白也無以異於白人之白也。不識長馬之長也無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？【注五五】

此處，告子認為「仁」是一種主觀內在的感性情感，而「義」卻是一個客觀外在的準則。因此，道德是關聯於人的內在的主觀情感因應於外在的客觀準則而引發的恰當行為。換言之，告子認為道德是相應於外在客觀準則而應當有的行為。由此推之，道德的行為是由外在客觀的準則所規定的。亦即是說，告子把道德視之為人心之他律。告子的論辯是這樣的：某人是年長於我者，我即應當以長者視之，而我之所以以長者視之，因為在客觀上他確實是長者，因此，我之根據客觀事實而以長者視之，是適宜的和應當的。亦即是說，人們的「應當」行為是由外在的準則

所決定的。

對於告子的辯說，孟子的回應如下：首先他清楚地劃分「實然」和「應然」之不同，指出「白馬之白之」與「長人之長之」分別隸屬於兩個不同的範疇：前者是對某客觀事實之實然認知，屬於知識範疇；後者卻是出自自性的尊敬，屬於道德範疇。由此，「長人之長之」乃是道德上的應當，它就是「義」【注五六】。這樣，孟子發出一個質疑：道德上的「義」，能夠由外的事實所決定嗎？接著，孟子進一步反問告子，說：到底義是見之於「長者」或見之於「長之者」呢？無可置疑地，答案是明白的。「義」必定是由之於長之者，因為尊敬之情只可能發自於敬人者之內心。故曰：「**行吾敬，故謂之內也。**」【注五七】甚麼是應該做的，乃必先由我們的心靈所決定，而後可能藉著行動實現出來。即是說，我們必定先有了尊敬之心，才會有付諸實現的敬長行動。此恭敬之心，即本心，它的活動便是本心內在的仁義法則之具體實現。換言之，由於仁義的行為源自本心所發，而本心所依據以決意的法則乃自立的道德法則，故此，仁義的行為乃是仁義之心依內在本有的仁義之理以活動之結果。概以言之，道德，乃是仁義之內發於人之本心，因此，它是人的本性之自發，故謂之自律。自律乃性之自發，這涉及另一個辯題——性善之確立。

三．性善之確立

> 孟子曰：「**乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故**

曰：『求則得之，舍則失之。』」【注五八】

孟子之言心，乃是以「心即理」言之，仁義之心者，即理義之心也。理義之心便是人內在道德法則之立法者，此心之發用為良知良能：一方面，它當可辨別是非與對錯；另方面，它本身就是實踐道德之動力。故此，人能主動地遵奉道德的法則，而繼有道德的行動。亦即是說，人能向善和為善，人能自律。從言心至言性，所謂性，即是心之性，既然心是理義之心，其性則應在超越的理義層上言定。由此，孟子在超越的當然層上，斷定人心之性為善，亦即是說，「**就一切理性存有之為理性存有之實情，而言其『可以為善』，意即實有其足可為善之能力〔良能之才〕以為善。**」【注五九】

從性善之確立，人能本於人之性，自發仁義的行為，故人能自律。然則，性善又如可證之呢？這只能夠通過逆覺體證，以確定我們「可以為善」之能力。亦即是說，我們可以藉著本心之呈現或道德之實踐，省思人內心之具有惻隱、羞惡、辭讓和是非之實情，明悟其為人之為善之能源，故而能反顯「仁義禮智」之心之內在固有於我者。故曰：「求則得之」，得之者乃人之能為善之能也，故我能為善。

「人可以為善」的意思是人有自性。即是說，人有自主性，故道德之自律才可能，否則，一切為外因所決定，自律只是空談或幻覺。由此可見，人有自性，故其道德的行動乃由自因所決定。因此，人可藉著道德之實踐，而得自由。此正如唐君毅先生所言：「**此自由，卻不能離人心之有能自覺的求實現價值之理想自性而言。故此自由，亦即此心之自性之表現，而以此心之自性為其原因，而為自因，自己決定。**」【注六〇】

對於意志之自由，即自性有自因，孟子又如何引導我

們去體證呢？孟子曰：「**心之官則思，思則得之，不思則不得也。**」【注六一】倘若我們從外面觀察以求得知意志之自由，則不可得也，因為一切意志之表現皆後於意志之發動，並隨之墮入於自然因果法則中，沒有自因【注六二】。故此，體證必在於內在的自省。我們只要反身而誠思之，則能體證心之「能」具有涵蓋性和超越性：其動而思之，則超越所思，而知其能思；其再思「能思」，則使「能思」為其「思之能」之所對【注六三】。故此，人之本心能涵蓋一切，並以之為其思之對象，是謂自由也。由其自由，故能自律。

四・小結

「**仁者，人也。**」【注六四】仁義之心，人之本也。此本心，一方面依其「能」之涵蓋性自證其「自由」，即不為物欲所困，自立理義法則；另一方面依其為內在理義所充實，並發用為良知良能而自定其「性善」，即其自身就是實踐道德之動力。故此，人能依於自性之善，通過意志之自律，過尊貴的道德生活。

「**合而言之，道也。**」【注六五】人之自律，即內求「人」與「仁」之合也。「仁」者具有兩大特性：一者是覺，即感通萬物，二者是健，即自強不息【注六六】。故此，「人」與「仁」合之，人能覺而動悱惻之情，健而履行仁義之舉，此乃人生之達道。

第五節　概說道德之本質涵義

一從外在法則之內在化至意志之自律

在論及道德之時，我們不可避免地關涉到自由的理念，原因有二：其一，因為道德的行動必定涵蘊著道德的責任，因此，此道德的行動必定是一個抉擇性的行動，否則，人在無可抉擇的情況下，又何須為自己的行動負擔任何的責任呢？這是選擇的自由；其二，由於道德的行動依據於一道德的法則，然而，此道德的法則來自何處呢？其根源何在？這是立法的自由。對於前者，它關聯到社會政治所給予個人的自由空間。此討論不在本文的範圍之內。因此，本文主要討論後者，此立法的自由在各個學派之間存在著理解上之差異。現申述如下：

社會學家對道德本質涵義之理解，可以用涂爾幹的一句說話作總結：「**沒有社會，道德就沒有目標及職責，亦沒有根（roots）。**」【注六七】亦即是說，社會乃是道德之根源。因此，社會與道德之間的邏輯關係是：「**只因為我們是社會人，所以我們是道德人。**」【注六八】換言之，道德人（moral self）可理解為社會人（social self）【注六九】，即是通過學習及理解，把社會規範與規條內在化的人。由此，我們嘗試去分析社會學派對自由理念的理解，它當然不是指超離社會規條及規範之束縛。正好相反，社會學派要求人認真地研究社會規條和規範，與及其成立的理由，從而解除因不理解社會規條及規範背後的理據所帶來的疑惑和壓迫感。換言之，社會學派相信人可通過教育，學習及認識外在的道德準則，消除這些道德準則強加在自我身上時的對抗性，因而樂意地接受外在的準則，視之為自我內在的規範法則，並從接受束縛中獲得「自由」。因此，對於社會學派來說，自由是關聯於人的認知理性充分而明確地認識及理解社會的規範與規條，並以之內在化地作為行事的準則。如此之論自由，其焦點集中在說服個體去接受被別人合理化的社會規條及規範，因此，個體仍然受制於社會外在的約束，何有真正的自由可言。事實上，不同的社會有著不同的社會規範，倘若不同社會之間的規條出現矛盾衝突時，當如何取決呢？由此可見以社會為道德之根源不

足以盡道德之義。

功利主義把道德的本質涵義理解為幸福之趨求。然而，何謂幸福？含意卻十分廣泛，它可包括：生理上的快感、心理上的喜悅、精神上的靈性、道德上的至善和社會公義等等，因此，它可以說是無所不包，凡是人的行動所努力的目標，都可以被視作趨向幸福的工具。就算是純粹美德的修養，修養者的行徑亦可理解為陶醉於美德所帶來的快樂。但是，到底是幸福決定了道德的行動，還是道德的行動帶來了幸福？穆勒對快樂之質的辨析和內在社會感之肯定，正內在地衝擊著功利原則在道德規範方面的有效性。因為快樂之質的辨析，帶出了人在行動上存在著不只是欲求快樂之事實；而內在社會感之肯定，更加進一步道出道德的行動源自於一股內在理性的動力。因此，快樂不是道德行動的決定因，只是人可能因實踐道德而心感喜悅。由此，我們分析功利主義對自由理念之理解，它應當密切地關聯於人內在的社會感之落實。雖然，有關社會感的論述，穆勒只是簡單地指出它是人性固有的一種渴望與他人合為一體的欲求，此乃良心之根基【注七〇】，其含意並不十分明確和清晰。但是，功利主義比社會主義躍進了一步，它不把自由理解為欣然地接受外在法則之內在化，而是將自由關聯於人內在的社會感之落實。與此同時，它"自相矛盾"地（self-defeating）否定了本身的主張「道德乃幸福之趨求」。

基督教把道德的本質涵義理解為人神關係之成果。人神關係一旦建立，人對神唯命是從，並以愛的律令作為行動的律則。由於愛的律令乃一先驗的道德律則，而實踐此律則的動力又源自神對人心靈之主宰，故道德的行動可理解為人內發地依循神所頒布的先驗法則以行動。由此，我們分析基督教對自由理念之理解，它關聯於人因著對神之愛，捨棄自我，超脫原罪（sin），以重新建立人神之關係。故此，基督教的自由是一種超脫自我、以神為本的自

由。根據上述的分析，基督教有別於社會學派和功利主義者在於：後者從經驗中總結道德的法則，因而其法則離不開幸福之追求；前者卻能夠超脫經驗層，並在超越層中尋找先驗的法則，因而斷定了道德之尊貴和神性〔比之於人以幸福之追求為滿足〕。至於實踐道德之動力，基督教把它歸之於神的恩典，此恩典乃是人實踐道德之充分條件。亦即是說，基督教倫理的核心，在於「**引導人們的意志歸向上帝。愛上帝成為最高的道德律，而其中亦當包括祈求上帝的恩寵**」【注七一】。這樣，對比於功利主義，基督教較為明確而具體地指出道德實踐動力之根源。雖然功利主義亦提出一個社會感的觀念，但是，在義理上此社會感是無力的，因其力量有賴於後天的培養，故不足於使人主動地決定及推動道德的行動。然而，由於基督教把實踐道德之動力歸之於基督，故此，雖然人的道德行動是內發的，但是，它始終是為外力所推動的，更重要的，實踐道德的主動性在於基督，而不在於人的自身。因此，人之實踐道德乃有待於神的恩賜，仍是他律的。

孟子認為道德乃是本心之自律。人生而具有仁義的本心，此心以自由為本性，它能超脫自然因果的法則，不為物欲所困，因此，本心之自律，即是依自由法則以創生德行。對於自由之理念，孟子從心之功能上立說，而把「不自由」和「自由」分別稱之為「不思」和「思」。他說：「**耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。**」【注七二】人之能活出自由之本性，從消極方面說，不從其「小體為小人」，從積極方面說，要養其「大體為大人」。從其「小體為小人」者，縱情於本能之欲，而為物所蔽，逐物不已，正是康德所說的，困於自然因果的法則中，沒得自由。脫離自然因果法則之困，就得用思，即本心彰顯以主宰心靈，而超越一己之私性和習性之束縛，從而支配自己一切的自然活動，此之謂「先立乎其大者，則其小者不能奪也。」採用

康德的語言，由於欲望為本心所支配，即感性的動力隸屬於純粹理性的動力之下【注七三】，故此，人從自覺地自我支配中，得以自律，獲得真正的自由。

在《道德自我之建立》一書中，唐君毅先生論盡中外古今有關道德之論說，亦正是概括出道德之自律義。他說：「**道德生活之本質乃即自覺的自己支配自己之生活。**」【注七四】人能自覺地支配自己的生活，即是說，人能自律。人之自律即是心靈以自因作決意，故人因之活現出自由之本性。一切的他律道德，如社會學派、功利主義和基督教倫理等，皆不足以盡道德之本義，建立道德的體系。這是因為他律道德要求人以外在的道德法則作自我之約束，故而人不可能獲得真正的自由。由此可見：道德的本質在於自律，人因自律而活現了自由之本性。至此，本章藉著孟子的學說基本上點出了道德之自律義。然而，由於孟子的理論未成完整體系，故我們將在下文通過康德的道德學說，完整地詳加論述，以具體地展示道德之自律義。

注釋：

注　一：Barry Chazan 把「道德認知發展」理論和「價值澄清法」列入近代七大道德教育學派之內。詳見 Barry Chazan《Contemporary Approaches to Moral Education》（New York : Teachers College Press, 1985）, P. 45-90.

注　二：劉國強認為科爾伯格的「道德認知發展」理論，隱含「公義決定」的信念。換言之，科爾伯格的「道德認知發展」理論，對道德本質之論說，尚欠完善。詳見劉國強《道德教育及其人性論基礎》（劉國強、李瑞全編）《道德與公民教育》（香港：中文大學香港教育研究所，1996），頁

四八至五一。

注　三：Barry Chazan 指出涂爾幹被譽為現代道德教育之父，他是社會學派道德論之代表人物和代言人。詳見注一，P. 9.

注　四：Emile Durkheim 《Moral Education》（The Free Press of Glencoe, Inc., 1961）, P. 59.
張德勝《社會原理》（台灣：巨流圖書，民國八十一年），頁八十五。

注　五：同前注，P. 24.

注　六：同注一，P. 19.

注　七：同注四，P. 42.

注　八：同前注，P. 73.

注　九：同前注，P. 48.

注一〇：同前注，P. 73.

注一一：同前注，P. 72.

注一二：同前注，P. xii.

注一三：同前注，P. 92.

注一四：同注一，P. 16.

注一五：同注四，P. 115.

注一六：理據，意謂對道德秩序（moral order）進行科學研究，所得的結論及論據。詳見前注，P. 115-116.

注一七：同前注，P. 116.

注一八：石毓彬《二十世紀西方倫理學》（湖北：人民出版社，1986），頁五〇八。

注一九：詳見功利主義的兩個假設。Frederick Copleston, S. J.《A History of Philosophy》（Volume VIII : Modern Philosophy）（Image Books, 1994）, P. 9.

注二〇：邊沁和穆勒是功利主義的大師，理論的奠基者。因此，陳特先生基本上用兩位大師的言論以詮釋功利立義的理論。詳見陳特《倫理學釋論》（台灣：東大圖書，民國八十三年），頁四七至一〇五。

注二一：同注一九，P. 8.
同前注，頁四九。

注二二：同注二〇，頁四九。

注二三：同前注，頁五〇。

注二四：同前注。

注二五：同前注，頁五一。

注二六：目的論認定：「道德上之是非、義務等等之基本的或終極的準據或標準是其所招致而來的非道德價值。」詳見福蘭

克納（黃慶明譯）《倫理學》（香港：有志圖書），頁二六至二八。

注二七：同注一九，P. 28.

注二八：同注二〇，頁五三。

注二九：同注二六，頁六一。

注三〇：同前注，頁六二。

《A History of Philosophy》和《倫理學釋論》二書，對七個度向有較詳細的說明。詳見注一九，P. 11-12. 及注二〇，頁五九至六〇。

注三一：同注一九，P. 31.

同注二〇，頁七七至七八。

注三二：同注二〇，頁六三。

注三三：穆勒對「社會感」的注釋：這種與他人合為一體的欲望即是社會感，那是人性的一部分，是良心的根基。詳見前注，頁七五。

同注一九，P. 33-34.

注三四：同前注，頁七四至七六。

注三五：同注一九，P. 9.

注三六：同前注，P. 29.

注三七：同前二〇，頁六九。

注三八：功利原則：An act is morally right if and if it produces the greatest happiness of the greatest number. Fred Feldman《Introductory Ethics》（Prentice-Hall, 1978）, P. 10.

注三九：萊因霍爾德．尼布爾（關勝渝譯）《基督教倫理學詮釋》（台灣：桂冠圖書，1995），頁一三二。

注四〇：此良知有別於孟子所言之良知：前者只是作為認知神所頒布的聖令而被賦予的一種機能；後者卻是指本心〔道德主體〕之發用，它既能自立道德法則亦能創生道德行動。

注四一：Richard A. McCormick, S. J.《Notes on Moral Theology 1965 through 1980》（University Press of America, 1981）, P. 639.

注四二：同注三九，頁一三四。

注四三：萊氏對愛的詮釋如下：「它（愛）是生活中某種宗教道德張力的結果，而這一張力也是只有當個人清醒地去生活在全方位的人生中方有可能存在。」詳見前注，頁一四三。

注四四：同前注。

注四五：同前注，頁一四一。

注四六：同前注，頁一三七。

注四七：Helen Oppenheimer 《The Character of Christian Morality》（London : The Faith Press, 1965）, P. 72.

注四八：Morality is the fruit of a personal relationship（with God）. 同前注，P. 56.

注四九：同前注，P. 74.

注五〇：楊伯峻譯注《孟子譯註》（香港：中華書局，1990），節13.1。

注五一：同前注，節11.11。

注五二：牟宗三《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年），頁四四。

注五三：此自由乃因人實踐本心內存的道德法則而得之。

注五四：同注五〇，節13.33。

注五五：同前注，節11.4。

注五六：（牟先生對義之詮釋）道德上的應當就是義。同注五二，頁一四。

注五七：同注五〇，節11.5。

注五八：同前注，節11.6。

注五九：同注五二，頁二二。

注六〇：唐君毅《哲學概論》（下）（台灣：學生書局，民國八十年），頁五〇八。

注六一：同注五〇，節11.15。

注六二：同注六〇，頁五〇五。

注六三：唐君毅《道德自我之建立》（台灣：學生書局，民國八十年），頁六六至六八。

注六四：同注五〇，節14.16。

注六五：同前注。

注六六：牟先生認為：「仁以感通為性，以潤物為用。」因此，它具有覺和健兩大特性。詳見牟宗三《中國哲學的特質》（台灣：學生書局，民國七十六年），頁三五至三六。

注六七：同注一，P. 9.

注六八：張德勝《社會原理》（台灣：巨流圖書，民國八十一年），頁八七。

注六九：同注一，P. 9.

注七〇：同注二〇，頁七五。
同注一九，P. 33-34.

注七一：同注二，頁四五。

注七二：同注五〇，節11.15。

注七三：康德（牟宗三譯註）《論人性中之根惡》，《圓善論》（

台灣：學生書局，民國七十四年），頁九九至一〇〇。

注七四：同注六三，頁二六。

第四章　康德道德教育之基本路向

第一節　康德的哥白尼式革命

在西方主要的道德思想學派中，如前章所述的社會學派、功利主義和基督教倫理等，絕大多數的道德學家都積極地致力於為道德之判斷尋求一個完善的外在法則，以作為道德行為之判斷準則。亦即是說，他們是這樣理解道德的，即，一個出自於意志之決定的行為之所以稱之為善，在於此意志為一善的東西之概念所決定。因此，他們所努力的是去向外尋求一善的東西，至於，存在於他們之間的爭議和分歧只是對於此外在的善的東西理解之不同。既然分歧和爭議僅存在於對善的東西理解之不同，那麼在道德理念探究之進路中，他們有著一個根本的共識，即，他們必須在人的意志之外，為此意志之善尋求一個客觀的決定準則。這樣，無論分歧是多麼嚴重，爭議是如何激烈，他們思索道德的進路，已完全地決定他們思想模式——道德乃意志之他律。

誠如牟宗三先生所言：「**一如西方論道德，康德前皆是他律，至康德始主自律。**」【注一】在西方的道德本質探究之進路中，康德被稱之為倫理學中的哥白尼，他扭轉了傳統的思維模式，即，善的東西之概念決定意志，而另闢一條新路，即，意志決定善的東西之概念。因此，康德成功地把道德法則歸之於意志的內在立法，確立道德的理念：「**道德就是行為之關聯於意志底自律，即是說，關於藉意志之格準而來的可能的普遍立法。**」【注三】簡言之，道德本自於意志之自律。

康德的洞見不單只為西方的倫理學帶來根本性的革命，同時它亦為東西文化的融通創造了有效的條件。此正

如牟宗三先生所言：「**中西融通之橋樑乃在康德。**」【注三】由於康德認為道德本質在於意志之自律，而自律道德正是中國儒家學說的核心思想，故此，我們可以從研習孔孟和康德之學，以建構自律道德之義理。在《圓善論》一書中，牟宗三先生嘗試通過康德的思維模式，去疏解和整合東方的人生實學，特別是孟子的義理，藉以確主一個完整的思想體系。其中，牟先生有云：「**孟子的基本義理正好是自律道德，而且很透闢，首發於二千年以前，不同凡響，此則是孟子的智慧，雖辭語與思考方式不同於康德。**」【注四】對於道德之探究，雖然孟子和康德所運用的思考方式不同，但卻導致相同的自律理念。這正有助於我們從多個的角度，去更深入地理解道德之自律義。在上一章，我們藉著理解孟子的義理，已經初步地指示了道德之本質在於自律，因而道德教育應當以自律人格之培養為目標。下文將通過康德的道德學說，進一步展示道德之自律義。

第二節　康德的道德教育目標

在《教育》一書中，康德開宗明義地說：「**人是唯一需要教育的存有。**」【注五】人需要教育，原因有二：其一，人有別於禽獸，其本質不能為動物性的本能所決定；其二，人具有種種的天賦及潛能，只有通過教育，方可加以發掘、培養和發展。因此，「**人唯有通過教育，方可成為一個真正的人。**」【注六】

然則，教育有何功能？何以通過教育人可成為真正的人？康德扼要地提出教育應該在以下四方面作出貢獻：

一・進行規範訓練（subject to discipline）

規範訓練可促使人遠離粗野如同動物的生活方式，走向人類文明的群體生活；

二．提供文化薰陶（supply with culture）

文化的薰陶可使人從中獲得豐富的知識，加強工作及生活的能力；

三．培養自決能力（supply with discretion）

自決的能力不單只使每個個體能夠很好地生活於社會中，同時個體的獨立批判能力亦能反過來推動社會的發展；

四．修養道德品格（moral training）

注重品格修養，因此善的行為成為每個人皆熱切地追求的目標。【注七】

在以上的四種教育功能中，康德首重道德品格的培養。他說：「**人的義務（duty）是去改善自己，修養自己的心靈；因而每當發現自己迷失之時，懂得依從於道德律則（moral law）的引導。**」【注八】換言之，康德認為唯有通過道德品格的培養，懂得去實踐道德的行動，人之所以為人之尊貴方可突顯。這樣，人才可以成為一位真正的人。故此，道德教育的重要性是無可置疑的。道德教育的目標當然在於培養具有道德品格的人，使其能在道德的場合中作出道德的決定和履行道德的義務【注九】。然而，何謂具有道德品格的人？這樣的人到底具有什麼的素質，何以他能不斷地作出道德的決意並付諸道德的行動？這些都是道德教育所關注的最基本問題。由此，我們綜合出以下的提問：道德教育要培養什麼基本素質以使人具備實踐道德之人格？對於以上所問，康德的回應如下：

「“〔道德〕實踐（practical）”，即，道德教育就是去教導一個人怎樣地如自由個體一般地生活（to live as a free being）。這是一種培養自由個體個人品格的教育，通過如此的教育，受教者便能挺立一己之自我，一方面，恰如其份地立足於社會，另一方面亦能時刻地意識到人之個體性（individuality）。」【注一○】

根據以上的論述，康德認定道德教育的本質在於培養受教者“如自由個體一般地生活”。這個“如自由個體一般地生活”的人，便是“道德的人（moral being）”，他以意志內在的自由法則作為個人行事所依循的法則，具體地落實道德的行動。

由此，我們歸結出道德教育的目標在於培養自律人格，即，他以自由法則作決意，此乃本文之基本立論。接著，我們便要追問：何謂“如自由個體一般地生活”？此問關涉到道德本質之辨析，我們暫且不論，留待第五章再作詳細的探究。現在，讓我們問一個同樣重要的問題：如何培養受教者“如自由個體一般地生活”？此問題關涉到道德教育之“工夫論”，亦不是三言兩語能夠解說清楚的，我們留待第六章詳加探究。然而，為了較確切地理解本文的基本立論，即，道德教育之本質在於自律人格之培養，我們可以首先弄清楚兩個理念：其一，是道德品格培養之基點，即對格準之界定；其二，是道德品格培養之模式，即對方法論（即工夫論）之界定。

一．格準之界定

道德教育應當從何處著手，方可使培養受教者“如自由個體一般地生活”成為可能？或者，更簡潔地說：道德品格之培養底基點何在？

如果我們把基點放在良好生活習慣之培養上，亦即是說，將它與社會規範學習等同地視之，因而以規條灌輸和生活學習作為教育的模式，那麼受教育的道德發展將會被窒息，而永遠無法活得如一個「自由個體」。這是教育方法上的錯誤，因為德性不應被定義和設想為僅僅是一種習性或一種得自道德善行的長期實踐的悠久的習俗【注一一】。

深思之，「**道德是如此的神聖和莊嚴，它不可能紆尊降貴而放置於如同戒律的那一層面**」【注一二】。事實上，兩者有著價值層次上的不同，戒律或規範的作用是為社會中的個體設置一些外在的約束和規條，而道德的本質卻是敦促人作為理性存有（rational being）去落實內在的“自由”（freedom）。換言之，道德上的“對”（right），並不是因為符合了什麼外在的規條而為“對”，而是因為它自身就是“對”的。因此，我們不能以行為之結果以論對錯，而應當從行動者之動機以辨善惡。亦即是說，道德上的善惡，源自於行動者的存心，或者說是心靈之決意（volition of one's own mind），康德名之曰，格準〔或格言〕（maxims），意思是「**主體所依之以〔實際〕行動的〔主觀〕原則**」【注一三】。是故，「**一個行動之具有道德的價值，完全取決於“格準”之關聯於善〔出於善意〕（'maxims' concerning the good）**」【注一四】，而「**道德文化〔之薰陶〕必須建基於“格準”，而不能訴之於戒律和規條，因為後者的作用在於避免邪惡的習性，而前者卻著力於訓練心靈之構想（the mind to think）**」【注一五】。簡言之，品德教育必須以培養受教者心靈之格準為基點。

二·方法論（工夫論）之界定

在《實踐理性底批判》一書，其中的第二部《純粹實踐理性底方法學》中，康德嚴謹地為自律人格之培養界定以下的模式：

> 「**在此模式中，我們能使純粹實踐底法則接近於『人的心靈』，並且影響於『人的心靈之格言〔格準〕』，那就是說，因著這種模式，我們能使客觀地實踐的理性成為亦是主觀地實踐的（It is the way we can make objectively practical reason also subjectively practical）**。」【注一六】

根據上述之界定，康德對自律人格之培養的目標是十分清晰和明確的。道德教育的著力點在於使人所先驗地具有的純粹實踐理性底法則〔道德法則，亦稱自由法則〕接近於自己的心靈，而且影響於自己的心靈之格準。此處，「客觀地實踐的理性」，因其自身作為一動力因，直接地決定人的心靈之格準，故此，人能藉著格準以落實道德，而「活出」自由之本性，即「理性成為亦是主觀地實踐的」。換言之，道德教育的正確方式是使「**主觀目的〔那是人人都有的〕服從客觀目的〔那是人人都應當作自己目的的〕**」【注一七】，亦可以說，道德教育的重點在於啟發受教者「**把人在世界上的存在這一終極目的〔道德實踐〕作為自己的目的**」【注一八】。

再從上述之界定作引伸，我們可見：「**人之道德修養必須不要起始於〔外部〕行誼之改進，但須起始於〔內部〕心靈之轉化以及一性格底基礎之轉化。**」【注一九】假如道德教育的重點只是放在受教者外部行誼之改進，那麼我們對受教者所要求的只是行動之符合於道德法則。結果，受教者的行動只是徒具道德的文貌，而沒有道德的精神價值。如此的教育，我們只是逐個地對付惡行，而未能觸及惡行之根。相反地，我們只有通過對受教者內部心靈之轉化，即是說，使心靈之格準以純粹地尊敬道德法則為唯一究極的動力，方可創生真正的道德。由此，自律人格之教育「**即是『依順於不變的格言〔為道德法則所決定的格準〕』的心靈之一實踐地始終一致的習慣**」【注二〇】。換言之，道德教育就是「**通過此純然的義務概念之力量以使純**

粹理性之客觀地實踐的法則成爲亦是主觀地實踐的」【注二一】。

綜括以上所言，康德認為人不是天生的「有德者」。然而，通過道德品格之教育，培養心靈的格準和發展內在的理性，人就能夠活出自由之本性，成為真正的道德人。

注釋：

注　一：牟宗三《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年），頁一九。

注　二：康德（牟宗三譯註）《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年），頁八四。

注　三：同注一，（序言）頁一四。

注　四：同前注，頁一〇。

注　五：Immanuel kant（Translated by Ann. Churton）《Education》（U.S.A. : The University of Michigan Press, 1991）, P. 1.

注　六：同前注，P. 7.

注　七：同前注，P. 18-20.

注　八：同前注，P. 11.

注　九：李瑞全《儒家的道德教育理論之現代詮釋與意義》（中文大學教育學報二十二卷，一期）（香港：中文大學，1994），頁七六。

注一〇：同注五，P. 30.

注一一：康德（宣方譯）《倫理學的形而上學要素——序言》，《康德文集》（北京：改革出版社，1997），頁三五〇。

注一二：同注五，P. 84.

注一三：同注二，頁五四。

注一四：同注五，P. 77.

注一五：同前注，P. 83.

注一六：康德（牟宗三譯註）《實踐理性底批判》，《康德的道德

哲學》（台灣：學生書局，民國七十四年），頁四一七。

注一七：同注一一，頁三五五。

注一八：同前注，頁三七二。

注一九：康德（牟宗三譯註）《論人性中之根惡》，《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年），頁一二二。

注二〇：同注一六，頁四一九。

注二一：同前注，頁四二〇。

第五章　康德對道德本質之辨析

—使主觀地決意的格準直接地爲客觀的自由法則所決定

依前章所述，我們初步地理解到康德在道德教育方面所提出的兩個基本觀念："自由個體"與"格準"。後者是道德教育的基點，而前者卻關聯於道德教育的目標。由於心靈的格準（即心靈之存心與決意）之培養乃是促使受教者"如自由個體一般地生活"之唯一的途徑；而且，反過來說，"自由個體"亦唯有通過使用其格準之以自由法則方可落實其自由之本性。因此，道德教育關涉及一個讓受教者採用何種格準，方可使個體"活出自由本性"的問題。

人到底應該採用什麼的格準，方可恰如其份地"活出"其自由的本性，成為"自由〔道德〕個體"呢？反過來說，"自由〔道德〕個體"所使用的是什麼的格準？綜合二者，換一個方式說：什麼的格準是具有道德價值的？這是本章嘗試去探究的問題。

然而，在探究「道德的格準」之前，我們必須要首先弄清楚格準的種類。這裡，引伸出幾個相關的問題，它們是「格準之含意」、「格準之出處」和「格準之決定」。

格準是什麼？依從康德所立的定義：「**格準是『主體所依之以〔實際〕行動』的〔主觀〕原則（subjective principle）**。」【注一】簡言之，格準是人行動的決意原則。人怎樣決意呢？人是通過意志以決意的。此處，意志被理解為人類作為理性存有先天地被賦予的一種機能，它是「**『決定一個人依照某種一定法則之觀念去行動』這種『決定之』之機能**」【注二】。分析意志之概念，我們可以得

知：人的行動，就其本質特性而言，不是必然地為法則所決定的；相反地，它是意志依照對於法則之構想而創生的。換言之，我們的意志具有選取法則之權利，隨之，它亦擁有採用不同格準之自由。以此推之，格準的分類是基於意志所選取以作為決意原則而相關涉的法則而定。

談及法則，從其是否關涉及道德，可分為兩大類，曰：自然法則與自由法則。前者是以性好為決定因底因果性，它是人類追求幸福，以滿足欲望所必然地選取的原則；後者則是理性以自身作為動力因底因果性，它是理性存有實踐道德，以落實自由所必然地遵循的法則。就現實心靈而言，以上兩種法則皆可能為意志所採用，以作為其格準之決定原則。這是因為：一方面，「**說到我們人類，由於我們人類之為存有乃是依靠於一感性之對象的存有，是故幸福是因著我們的本性〔物理自然的本性〕而為我們的欲望之首要而無條件的目標**」【注三】；但是，另一方面，「**由於我們復是一稟賦有理性與自由的存有，是故幸福，因著我們的本性〔即理性與自由這一本性〕，便遠不足以是我們的格言之首要而無條件的目標**」【注四】。故此，幸福與自由皆是人的本性所欲的，康德分別把它們稱為人的第一本性和人的第二而又較高的本性【注五】。確立了格準之種類，我們再回過來探究道德的本質。

第一節　由道德之根源以論說善的觀念

什麼的格準是道德的？對於這個有關於道德判斷的問題，西方大多數的倫理學家基本上是從「心靈給出了的格準」處著手思索，而努力於在心靈以外尋求一個善的東西，以作為判斷格準道德性的準則。這是一個以「**善的東西之概念決定意志**」【注六】的模式，必然導致意志之他律

〔參閱後節之論述〕。然而，相反於傳統，康德在思索此問題時，卻作出一個「哥白尼」式的轉向（Copernican Revolution），機靈地從「給出這個格準」的根源處著手，而斷定「出於善的意志」之格準是道德的。更嚴謹地說，格準之道德性在於其直接地為善的意志所決定。這是一個以「**意志決定善的東西之概念**」【注七】的模式。此處，康德為道德實踐之可能，預設了一個善的意志。

關於善的意志之理念，康德認為它「**早已存在於健全的自然理解之中，它毋寧只需要來弄清楚，而不需要被教成**」【注八】。即是說，善的意志乃為人心所本有，先天地具備的，它是人之能夠實踐道德，即"如自由個體一般地生活"之基礎。對於善的意志，雖然我們不能訴之於經驗之實證以論斷其存在，但是它卻先驗地存在於每個人的道德意識中，康德稱之為「理性的事實（fact of reason）」，意思是人心的理性所自明的事實。對於這個為人的理性所肯定的〔善的〕意志，儒家更進一步以「實事實理」之理念，確定其實在性：從「孺子將入於井」體證「人皆有不忍之心」，善的意志〔道德〕因而是「**絕對的、圓滿自足的，無待於一切的，但它不與一切相隔：由於它圓滿自足，無待於外而為首出，故它是超越的、純粹的，但不必因此而說它不包涵任何經驗的成分，而實可說，一切經驗現實，皆可為其所用及所貫，全部經驗現實皆消融於其中而不相礙，當然此時之經驗現實已不是現實的經驗，而是天理流行的實事實理**」【注九】。故此，康德乃就善的意志其超越而崇高、先驗而純粹義之分析，以及儒家之顧及其內在而充沛、相即而圓融〔及於一切經驗〕之豐富之義【注一〇】，善的意志之內具於人心得以充分地肯定。

肯定了善的意志之本具於人心，那麼人心底決意，即格準，便有可能源自於善的意志。亦即是說，人的格準可為自己本身善的意志所決定。現在我們回過來理解何以出於善的意志之格準是道德的。

在《道德底形上學之基本原則》一書中，康德開宗明義地肯斷：

> 「**在世界之內，或甚至其外，除一善的意志（Good Will）之外，沒有什麼可能被思議的東西它能被稱為善而無限制。**」【注一一】

由於善的意志，在世界之內外，是唯一無限制地被稱之為善的，因此，此善的意志是唯一的絕對善。是故，由善的意志所決定的格準自然就是道德的。然而，為什麼我們可以說善的意志，其之為善是絕對的？究其原因有二：其一，因為善的意志之為善，在於其本身即是善的，而不在於其所期望或傾向達到的任何功效或利益。這誠如康德所言：「**一善的意志之為善，並不是因為它所作成的或所致生的而為善，亦不是由於它的適宜於達成某種擬議的目的而為善，而乃單是因着決意之故（virtue of the volition）而為善，那就是說，它是其自身即是善的，而且以其自身而論，它是被估價為比它在偏愛任何性好中，不，甚至在偏愛一切性好之總集中所能做到的高過甚多。**」【注一二】；其二，因為善的意志是一切具有價值的德行之根源和條件，由於在經驗的世界中，任何被人所稱美的德行，如機敏、勇氣和果斷等都會因缺乏一個善的意念之引導而走向惡。因此，「**它〔善的意志〕在估量我們的行動之價值中，總是居在首要的地位，而且構成一切其它價值底條件**」【注一三】。綜括以上所述，善的意志之為善是自身具足的，而且它是一切德行之創生者，因此，它是絕對地善的。

基於善的意志之絕對無限制性，我們可以從其能決定善惡的絕對性，推斷其自身就是一個判斷善惡的準則；然後再從其能引導德行之創生性，我們可理解其自身就是一種實踐道德的動力。結合二者，善的意志就是實踐理性，它「**單以其自身即是實踐的（practical of itself），而且它給〔人〕一普遍的法則（universal law），此普遍的法則我們**

名之曰道德法則（moral law）」【注一四】。因此，判斷人之心靈格準之道德性，應當著眼於格準之根源，辨其是否出自於人之實踐理性，直接地為善的意志所決定。

第二節　論道德之義務性及其律令

既然我們先天地具備以實踐道德為本性的善的意志，而且它自身又涵蘊實踐道德的動力，那麼善的意志自當主宰我們的心靈，決定我們的格準。如此，我們不是天生的有德者嗎？答案當然是否定的。這是因為我們並不是上帝，沒有具備一個完全純粹善的意志，或稱之為神聖的意志。對於現實的人來說，他有著雙重的身分：一方面就其作為物自身而言，他屬於智思界而具有善的意志；另一方面就其作為現象而言，他又屬於經驗界而具有囿於感性的意念。因此，一個現實的意志居身於先驗的道德法則和本能的感性性好之間，其所發之格準不是實然地由善的意志所決定，而是應然地由善的意志所決定。換言之，道德是人所應當去實踐的，它是人的義務。至此，我們將「何謂道德？」演繹為對「義務概念」之理解。

一．義務存心

義務一詞，康德首先把它理解為一個實踐性的概念，它「**包含一善的意志之概念，雖然它亦涵蘊著一些主觀的限制和阻礙（subjective restrictions and hindrances）**」【注一五】。雖然，人內在地具有善的意志，但是，「**作為理性的物質的存在物的人，他們不夠聖潔，所以儘管他們也承認道德律令的權威，但仍然會受感官愉悅的誘惑而違反道德法則，即使當他們服從道德法則時，也不是心甘情願地服從，而是要抵擋住各自偏好的影響才會服從**」【注一六】。因

此，義務復可被理解為一種道德的強制。此處所說的強制，不是指來自任何外在力量的壓迫或感性欲望的驅使，而是一種源自內在的但卻是理智的強迫。此話怎說呢？意思是：雖然現實心靈常為感性性好所影響，但不必因此推斷人的心靈必然地為感性性好所決定，它只是「**涵蘊着一種『從主觀的原因〔感性性好〕而生起』的願望，因此，它可時常相反於純粹客觀的決定原則〔道德法則〕；因此，它〔人之實踐道德〕需要實踐理性（practical reason）底一種抵抗上之道德的強制（moral constraint），此種道德的強制可以叫做是一種內在的但卻是理智的強迫（an inner but intellectual compulsion）**」【注一七】。由是，義務亦可說是一種對抗感性性好的自制，它是「**義不容辭，定當如此作之事**」【注一八】。

鑒於義務之概念，康德確立三個道德的命題，藉以闡釋行動之道德性。現在，敘述如下：

第一命題：「**要想有道德價值，一個行動必須從義務而作成（must be done from duty）。**」【注一九】

首先，康德嘗試去分清兩種行動的模式：其一，合乎義務的行動：它只要求我們藉以行動的意志沒有違背道德法則，而不管及意志底格準是否已為性好的原則所決定。如此的行動只是徒具道德的「文貌」（obey the law according to the letter）【注二〇】，可以說它是「合法的」【注二一】，但不可以說它是道德的；其二，出於義務的行動：它要求我們的行動之被作成只能為道德法則之故而作成，亦即是說，我們心靈格準之決意必須以道德法則為「**唯一而又究極的動力（as its sole and supreme incentive）**」【注二二】，如此的行動，方可稱得上是道德的，因為它具有道德的「精神」（obey the law according to the spirit）【注二三】。

第二命題：「一由義務而作成的行動並不是從那為它所要達到的目的（purpose）而引生出它的道德價值，因此，它並不依靠於這行動底對象目的之實現（realization of the object of the action），但只依靠於那行動所由之而發生而作成的決意之原則（principle of volition），而不顧及欲望底任何對象。」【注二四】

接著，康德對出於義務的行動之道德性作出定位。他認為行動底道德價值，不在於行動底對象之實現，它只存於意志底決意之自身。究其原因，這是「**因為意志（will）正立於它的先驗原則（a priori principle）〔此是形式的（formal）〕和它的經驗動力（a posteriori spring）〔此是材質的（material）〕之間，有如植立於兩路之間者，而又因為它必須為某物所決定，所以當一行動是從義務而作成時，這意志必須為決意底形式原則所決定，在此情形，每一材質原則皆已從它身上被抽去**」【注二五】。換言之，義務是意志底格準之單為形式原則所決定，而無視於一切材質之實現。是故，當論及行動之價值時，我們不可從其效益處著手，而應當依其存心以斷定。

概括以上兩個命題，我們基本上從義務之概念中辨明道德的特性，它關聯於人的心靈以義務立意，繼之而創生的「出於義務（from duty）」的行動。

現在，基於義務之實踐性，我們必須要追問：何以義務是人之所欲的？答案只在「尊敬（respect）」二字。此正如康德所言：

第三命題：「義務是『從尊敬法則（respect for the law）而行』的行動之必然性（necessity）。」【注二六】

此處，康德所指的尊敬之情不屬於感性的欲望，而是一种理智的、積極的情感，它是「**因法則而成的對於意志之直接決定，以及對此決定之意識**（consciousness）」【注二七】。換言之，我們是把法則置定於自己的主體上，而尊敬乃法則作用於我們的主體上的一個結果。由是，道德法則，這客觀地虛說的動力，通過「尊敬」成為主觀地實說的動力（牟宗三言）【注二八】，最後，採用此「尊敬之力」作為格準之唯一究極的動力便是我們的義務。

綜合以上所言，我們應該這樣理解「**義務之概念，客觀地說，在行動方面，要求符合於法則，而主觀地說，在行動之格言方面，則要求：尊敬法則將是『意志所依以為這法則所決定』的那唯一樣式**」【注二九】。隨之，基於對實踐法則的純粹尊敬，我們意志的格準是：「**我必應遵循這法則，即使這法則阻礙了一切我的性好**（inclination）。」【注三〇】

二・道德律令

根據對義務概念之分析，我們理解到義務是人的現實意志為客觀的道德法則所決定，此「決定之」所顯示的強制性。然而，此強制如何具體地加諸於我們的心靈？它只能藉著一個命令的方式，無條件地要求我們對它遵從。康德把此命令之公式稱為律令，它是指客觀的道德法則對一現實意志之責成性的表象（representation）【注三一】。

現在，我們藉著分析道德底律令之特性，以進一步探究道德的格準。康德有云：

> 「**一切律令（imperatives）皆為『應當（ought）』這字所表示，而因此它們皆指表一個客觀的理性法則（law of reason）對於這樣一個意志即『從其主觀構造（subjective constitution）而言，它不是必然地**

為道法則所決定』，這樣一個意志之關係，這關係就是強制底關係。」【注三二】

上文表示道德底律令，是一道由理性所頒發而我們應當依之決定行動之原則。其中，律令之有效性，不是源自人的主觀原因，而是基於客觀的理性法則之決定。倘若律令之有效性是因著主觀的原因而有效，那麼它只是因能達致某種主觀的目的而具有工具性的價值。如此的律令，當我們放棄主觀目的之追求，它就隨即失去了約束力。因此，在實踐上，此律令沒有實踐的必然性，我們只能視它為實然性的實踐原則。這樣的一個律令，康德稱之為假然律令（hypothetical imperative），意思是「**它把『一個行動底實踐的必然性』表示為推進幸福（happiness）之手段**」【注三三】。隨之，依此律令而來的只是精審底箴言，它告訴我們「**一個人在選擇手段以達其自己之最大福利中的技巧，可名曰『精審（prudence）』**」【注三四】。

然而，「**自私底格言〔精審〕只是勸告著；道德底法則則是命令著**」【注三五】。道德底律令，必須是一個無條件的絕對命令。因此，它必定是定然律令（categorical imperative），意思是斷然的，不容反駁的要求。此正如康德所言：「**如果這行動被表象為其自身即是善（as good in itself），而且因此，藉賴著意志之原則（principle of a will），亦被表象為必然的，即對於一『其自身即符合於理性』的意志而被表象為必然的，則這律令便是定然的。**」【注三六】此處，定然律令之實踐的必然性，在於它所宣告的是一個沒有涉及任何主觀意圖或旨趣的行動。換言之，「**它是直接地命令著某種行為，而並無任何為此行為所要達到的其他目的以為此行為之條件**」【注三七】。簡言之，它自身即目的，自身即是善的。因此，我們絕對不可能藉著拋棄任何主觀的目的，以擺脫它的命令。

既然定然律令是絕對的命令，其自身即是善的，那麼

一切的主觀目的皆應當從我們意志底決意原則中抽去。這樣，剩下來供予我們據以實踐的原則只是形式的，亦即是一個普遍性的要求。是故，定然律令必定是以這樣的方式出現：「**這定然律令，除了這法則外，它只包含有『格準必應符合於法則（conform to the law）』這必然性，而同時法則又不包含有限制之條件，所以這所剩下的，除『行為底格準必應符合於一普遍法則（universal law）』這一般的陳述（general statement）外，便一無所有了，而且那亦單只是這符合性才是這律令所恰當地表象之為必然者。**」【注三八】

現在，我們再由定然律令之要求普遍性，引伸出道德底格準如下：

> 「**你應當只依那種格準，即由之你能同時意願『它必應成為一普遍法則』這樣的格準而行動（Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law）。**」【注三九】

在日常生活中，我們每依據格準以行事，而所行之事是否具有道德的價值，關鍵在於我們是否也意願所有人亦以此同一的格準而行事。如果答案是肯定的，那麼我們依之以行動之格準便是為道德法則所決定的。再進一步，倘若我們能夠時時以具有普遍性的格準而行動，則結果就是德行之為我們意志所創生，就如自然界的萬事萬物之受自然底因果性所支配而發生。換言之，一個具有自律品格的人，是「**行動得好似你的行動之格準，依你的意志，真要成為一普遍的自然之法則（Act as if the maxim of thy action were to become by thy will a Universal Law of Nature.）**」【注四〇】。

概而言之，一般明哲的規範，皆以自己的福祉為條件，其律令之有效性只在於達到另一目標而作為一種手段之價值。然而，道德底律令（imperative of morality）則卻大相逕庭，「**它不關涉行動底材質（matter of the action）〔內**

容〕，或行動所意向的結果（intended result），但只關涉行動底形式以及原則，即『此行動自身即是其結果』的那原則；而那在此行動中本質上即是善者，乃是存於心靈的意向（mental disposition），不管後果為如何。」【注四一】

第三節　論道德行動乃依自由法則之決意

確定了道德底律令之性質，接著，我們回過來再尋找律令之根源。首先，我們要避免從人性底性好中去尋找它，因為我們的性好不但不要求「**我們的格準必應成為一普遍法則**」【注四二】，而且，正相反，我們總是在「**偏愛我們的性好中，預定有做一例外之自由（liberty of making an exception）**」【注四三】。換言之，我們絕對不可能從感性性好中，覓得具有普遍性的道德律令。因此，此定然律令必是源自於理性底要求。在這裡，我們必須設想：「**有某種事物其存在在其自身即有一絕對的價值（whose existence has in itself an absolute worth），有某種事物，由於其自身即是一目的（an end in itself），故它能是一些確定法則之根源（source of definite laws），如是，則在此某種事物裏而且單只是在此某種事物裏即存有『一可能的定然律令即一實踐法則（practical law）』之根源。**」【注四四】此處，被康德描述為具有絕對的價值之事物，指的就是善的意志。善的意志是一切德行之根源〔參閱第一節〕，因而定然律令含蘊於其中。而且，善的意志亦只有通過定然律令，以表示其自身的絕對無限制性。再進一步說，此善的意志正是我們先驗地內在具有的實踐理性，此理性把人之本性表示為其自身即是目的，康德把它名之為人之所以為人之「人格（persons）」【注四五】。由此推之，每個理性存有的人格均為目的自身，它具有絕對而不可淪為工具之價值。因此，此人格乃是道德的主體，它是一切道德法則的客觀根據。

但是，我們這樣說並不是認定人格是道德法則的後設目的，而只是說道德法則本質地含蘊著人格作為目的自身。換言之，道德底律令之所以要求普遍性，是因為它必然地要視一切的理性存有為目的自身，並且以一切理性存有為道德法則底主體。

這樣，在道德實踐上，我們必須採用的「實踐底律令」的另一個形式是：

> 「**你應當這樣行動，即在每一情形中，你總得把『人之為人』之人，不管是你自己人格中的人之為人之人抑或是任何別人人格中的人之為人之人，當作一目的來看待，決不可只當做一工具來看待（So act as to treat humanity, whether in thine own person or in that of any other, in every case as an end withal, never as means only）。**」【注四六】

此處，把「人當作一目的」之「目的」，「**不是當作一個要被達成的目的（an end to be effected）而被思議，但是當作一個獨立自存的目的（an independently existing end）而被思議**」【注四七】。簡言之，我們要把人視為目的之主體，它是神聖不可侵犯的。由此，在道德實踐上，我們應當一方面消極地約束自己感性欲望之放縱，而以自己和他人之人格充作「限制一切工具之使用」的最高條件；另一方面積極地致力於人與人之間和諧關係之促進，而把一切人視為目的自身。這樣，人因視人如己而獲得尊嚴（dignity）。

一・實踐道德之必然性

根據上述的分析，我們充分地理解到道德底律令：它一方面要求心靈格準之普遍性；另一方面這普遍性實際上是基於律令視人格為道德主體所必然地含蘊的。現在，我們仍然要問：何以我們一定要遵從定然律令？這「遵從

之」之必然性的根據是什麼？

對於道德底律令之具有實踐的必然性，康德是這樣引導我們去理解的，他說：

> 「**大家都知道人是因著義務而受制於〔服從於〕法則（bound to laws by duty），但卻沒有見到：他所服從的法則就只是那些他自己所訂立的法則，雖然這些其自己所訂立的法則同時也是普遍的，也沒有見到：他只是必須在與其自己的意志相符合中去行動（bound to act in comformity with his own will），〔意即他只是必須依照他自己的意志去行動〕，而其自己之意志卻是一個『天造地設地要去給予〔制訂〕普遍法則（designed by nature to give universal laws）』的意志。**」【注四八】

這裡，康德指出「**每一理性存有底意志為一普遍地立法的意志（the will of every rational being as a universally legislative will）**」【注四九】，亦即是說，我們是以普遍法則之制訂者的身份以服從自身的法則，故此，我們之服從法則是一種自律的表現。因此，對制定法則的人來說，遵從自己訂立的道德法則是必然的。

自律（Autonomy），這一理念，本質地含蘊於道德底律令中，是道德之所以為道德之本質。然則，此「自律」的理念是如何產生的？我們嘗試去分析如下：

首先，從本質上分析，一切道德律令之所以為絕對的、無條件的命令，在於它一方面具有普遍性〔適合於一切理性的存有〕，並以之為形式的要求；另一方面它亦具有主體性〔以一切理性存有為目的自身〕，並以人格為目的之依據。接著，在實踐上理解，律令之落實必須通過「使它成為一行動之格準」的過程，亦即是說，來自意志

之立意。結合道德底律令之本質和實踐，由於律令具有普遍性，並以人格為依據，所以立此格準的意志就是一制定普遍法則的意志。換言之，理性在實踐中底最高協調，乃是自立法則，以作自我遵奉，此之謂自律。引用康德本人的言語說：自律——意志底第三實踐原則〔**每一理性存有底意志為一普遍地立法的意志**〕，是分析地由意志底第一實踐原則〔**一切實踐的立法之客觀原則，是存於規律以及此規律底普遍性之形式中**〕和意志底第二實踐原則〔**一切目的底主體是每一理性的存有，因為此理性的存有其自身即是一目的**〕所推出的【注五〇】。

確定了道德的本質在於自律後，對於道德法則與現實意志關聯中所顯示的強制性〔義務〕、權威性〔定然律令〕和限制性〔人格〕將會有高一層的理解。此理解是：道德不只是意志「**簡單地服從於法則，而是其服從於法則是這樣地服從之，即『它必須被認為其自身即是立法者**（as itself giving the law）』**這樣地服從之，而亦只有依此根據，它始服從於法則**」【注五一】。由此，我們再回過來看看道德底律令，它是這樣陳述的：

>「**你應當總是如此作選擇以至於同一決意將包含我們的選擇底諸格準皆為一普遍法則**（**Always so to choose that the same volition shall comprehend the maxims of our choice as a universal law.**）。」【注五二】

此處，道德要求我們選擇自己的意志所自立的普遍法則作為行動底格準，從而脫離自然底因果性之束縛以獲得自由。這是人作為自由個體對自己的要求，亦即是說，通過道德的實踐，人"活出了"自由之本性。

至此，我們完全地明白到道德「**既不多於亦不少**（neither more nor less）**於這自律**」【注五三】。因而，希冀在我們自己的意志之外，尋求任何道德法則者，如社會學

派、功利主義和基督教倫理等，皆會導致道德之歧出，即意志底他律。此誠如康德所言：「**如果意志尋求決定意志之法則不在『它的格準之合宜於成為它自己的決斷〔裁定〕底普遍法則（universal laws of its own dictation）』中尋求，而卻在任何別處尋求，因而結果也就是說，如果它走出其自己之外而在它的任何對象之特性中尋求這法則，則結果其所成者總只是〔意志之〕他律（Heteronomy）。**」【注五四】他律以「對象」作為決意底原則。根據不同的「對象」，他律的原則可分為兩類：一者是經驗的幸福原則（empirical principle of happiness），其之不可稱之為真正的道德法則在於它缺乏普遍性和無條件的實踐必然性；二者是理性的圓滿原則（rational principle of perfection），包括理性的圓滿之概念（conception of perfection）〔完美式的幻想〕和獨立的圓滿之概念（conception of independent perfection）〔上帝底意志（the will of God）〕，其之不可成為真正的道德底目的在於前者流於空洞不實，後者不可先於人格為首出【注五五】。故此，論及道德只能夠是意志底自律，這樣道德之實踐才有其必然性。

二・自由法則之決意

人因尊敬法則之故，而責成自我以義務之心服從法則。這裡，法則之莊嚴與人類之卑微似乎形成一個鮮明的對比。然而，莊嚴的法則卻是源自我們意志之所自立的，是故，其莊嚴性實是歸之於人類自己之人格。換言之，「**雖然義務底概念（conception of duty）函蘊著對於法則的服從，可是我們還是把某種一定的尊嚴（dignity）與莊美（sublimity）歸給那個能盡其一切義務的人**」【注五六】。因此，人的自由本性可藉著自律〔自立法則，自我遵奉〕而得以實踐，並且獲得無以倫比的尊嚴。

道德底本質在於自律，而自律意謂「**意志對其自己即是一法則（the will to be a law to itself）**」【注五七】。由於意志

有它自己的法則，因此，我們不是必然地要受制於自然法則之支配。這裡，我們引生出一個自由的理念。對於自由一理念，康德的論述如下：

> 「**意志（will）是『屬於有生命的存有（living beings）之當其是理性的存有時』的一種因果性（causality），而自由（freedom）則必是這種因果性底這種特性，即『此因果性能夠獨立不依於「決定之（determining）」之外來的原因而即為有效的』這種特性；這恰如物理的必然性（physical necessity）是一切非理性的存有底因果性所有的那種『因著外來原因底影響而被決定至活動』之特性。**」【注五八】

此處，康德對自由作了一個消極性的界說：由於自由被賦予了理性的存有，因此，人的意志能夠超脫於一般自然底因果性之束縛，而「獨立不依於『決定之』之外來的原因」以行動。我們這樣說並不是認為意志因被賦予了自由，所以他能夠任意妄為、毫無法則地行事。如果是這樣，此必導致一個這樣的結果，即自由意志是一個荒謬背理的概念（an absurdity）【注五九】。正相反，自由「**必須是一種『依照不移的（immutable）但卻又是特種的（peculiar）法則而活動』的因果性**」【注六〇】，它就是意志所自立的自由法則。這裡，我們從有關自由的消極界說中，引伸出其積極的意義，即意志就其自身而言即是一決定因【注六一】，因此「決定因」，依自由法則之決意，道德就是客觀地必然被創生的結果。結合上述之論說，我們可以這樣理解自由：「**這種獨立不依性（independence）〔意志之不依自然因果法則〕就是消極意義的自由（freedom in the negative sense）〔非他律〕，而這純粹的（pure），因而亦即實踐的理性底這種自我立法（intrinsic legislation of practical reason）〔意志依於自由法則〕就是積極意義的自由（freedom in the positive sense）〔自律〕。**」【注六二】故此，人內在的自由通過自律，即道德之實踐，而得以充分地彰

顯。

有關「自由」底存在之論證方面，康德說：「**自由是道德法則底成立〔或存在〕之根據（ratio essendi of the moral law），而道德法則是自由底認知之根據（ratio cognoscendi of freedom）。**」【注六三】由於我們對內在的道德法則之意識乃「理性底事實」，故此，雖然我們不能夠通過經驗的實證以證立自由之存在，但是，我們卻可以把自由一理念歸屬於知性界，而成為一設準。基於自由底設準，人具有雙重的身份：「**雖然一方面我必須視我自己爲一屬於感取界（world of sense）的存有，然而另一方面我卻又必須認我自己當作一睿智體（intelligence）爲服從知性界（world of understanding）之法則者，即是說，爲服從理性者〔此理性在自由之理中含有此知性界之法則〕，因而也就是說爲服從意志之自律者：結果，我必須視這知性界之法則爲律令，爲對於我而有的律令，而視「符合於這律令」的行動爲義務**」【注六四】。故此，人因出於義務而服從心中的道德律令之時，人超脫了自然因果之束縛，而以自立的自由法則作決意。換言之，道德行動乃是心靈格準之以內在的自由法則作決意。

第四節　小結

什麼的行為是道德的？或問：什麼是道德的本質？康德回答，說：「**一個與意志底自律（freedom in the negative sense）相一致的行爲，便是被許可的（permitted）行爲；一個不與意志底自律相一致的行爲，便是被禁止的（forbidden）行爲。**」【注六五】換言之，「**道德就是行爲之關聯於意志底自律，即是說，關聯於藉意志之格準而來的可能的普遍立法（potential universal legislation by its maxims）**

〔**可能的普遍法則之制訂**〕」【注六六】。然則，何謂普遍立法？這裡涉及對格準的一個形式的要求——普遍性，即你應當聽命於這樣的定然律令：「**你應當這樣行動，即：你的意志之格準總能同時當作一普遍立法底原則〔當作一個『建立普遍法則』的原則〕而有效**（**So act that the maxim of your will could always hold at the same time as the principle giving universal law.**）。」【注六七】然而，普遍立法又是對何者而言？這裏涉及人之為人的本質之性——人格，即目的底主體，因此，格準之有效性在於其普遍性的要求中含蘊著以每個理性存有的人格為目的自身。換言之，在道德底格準之使用中，「**人，以及跟人一起的，每一有理性的被造物**（**rational creature**）**，則卻是其自身即是一目的**（**an end in himself**）。**因著他的自由之自律性**（**autonomy of his freedom**）**，他是神聖的道德法則之主體**（**subject of the moral law**）」【注六八】。綜合以上所述，一個道德的格準，是一個直接地為道德法則所決定的格準，其中，此道德法則具有普遍性，並以人格為主體。

現在，我們再追問道德法則之根源。這裏引伸出一個實踐理性的理念，它是道德法則的給予者。此誠如康德所言：「**純粹理性單以其自身即是實踐的，而且它給〔人〕一普遍的法則，此普遍的法則我們名之曰道德法則。**」【注六九】由於人能自給道德法則，故人是理性的存有，具有絕對善的意志，即是說，「**人在其自身中實可發見一種機能**（**faculty**）**，藉此機能，他自己可與任何別的東西區別開，甚至亦與他自己區別開，只要當他自己為對象所影響時，此機能便是理性**（**Reason**）」【注七〇】。

由於人先驗地具有實踐理性的機能，因此，人之所以為人之人格乃是道德底主體，人的意志本身就是道德法則之訂立者。進一步說，人之依循於道德法則，只是服從於自立的法則。故此，我們再回過來理解道德，它就是意志對其自己之普遍立法。既然道德是意志底自律，即，自立

法則，自我遵奉，因此，人是以法則之制訂者的身份以服從道德法則的。故此，人是自由的，即是說，在道德的實踐中，「**一個自由的意志（a free will）和一個服從道德法則的意志（a will subject to moral laws）正是同一個東西**」【注七一】。再進一步，基於人的自由本性：一方面，他能夠獨立地不依於自然的本能去活動，超脫自然因果法則之束縛；另方面，通過實踐道德，即以自由法則決意，人可挺立自己的人格，獲得無可比擬的尊嚴。即是說，「**道德，以及那作為能有道德的『人』〔人之為人之人〕，便是那唯一有尊嚴者**」【注七二】。

人是理性的存有，依照道德法則以行動應是理所當行的，但是，「**人之為一存有並不是一純淨的〔理性〕存有，但只是為性好所誘惑的存有**」【注七三】。因此，對於「**一個不是絕對地善的意志〔人〕之依靠於自律底原則上之依靠性便是『責成（obligation）』……從責成而來的行為之客觀的必然性曰『義務』**」【注七四】。由此，一個行動之稱得上為道德的善，在於行動者選取「出於義務」的格準。換言之，「**格言〔格準〕是一道德地善的〔真正的〕格言〔格準〕是只當它只基於『感興趣於服從〔自由〕法則（rests on exclusive interest in obedience to the law）』這興趣上始如此**」【注七五】。即是說，道德的行動關聯於使人主觀地決意的格準直接地為客觀的自由法則所決定。

現在，剩下來的問題是：如何培養受教育者的自律人格？此留待下章，繼續探究。

第五節　回應批評

對於康德道德學說中有關道德涵義的論說，通常提出

的反對意見是說他主張道德只是依賴於一些形式的普遍性規則【注七六】。在《倫理學》一書中，福蘭克納（William K. Frankena）對以上的觀點作出較詳盡的申述，他認為康德以一個形式的定言律令，即：「只依照你能同時願意它成為一條普遍律的格律去行動吧！」作為決定我們所應該賴以為生（即實踐道德）的格律或規則之充足而且必要的準據（necessary and sufficient criterion）。由此準據再作引申，福氏認為康德有關道德之論斷包括以下幾點：

一‧當一個人志願地行動的時候，他就是永遠在遵循一條能夠公式化的格律（formulizable maxim）或規則（rule）而行動；

二‧一個人是從道德觀點來作選擇、下判斷的，當而且僅當（if and only if）一個人願意或會願意普遍化他的格律（universalize one's maxim）；

三‧一個行為在道德上是對的並且是義務的，或者說，在道德上是對的或是義務的，當而且僅當一個人能夠一致地（consistently）願意所包含的格律或規則被每一個處於相同的場合裏的人所遵守，而一個行為在道德上是錯的，當而且僅當一個人不能一致地意願這樣。【注七七】

依上述的幾點解說，福氏是在基本的理論層面上曲解了康德對道德律令之普遍性的論述，因而錯誤地以「人的感性願望之意願某事之普遍化」作為判斷道德行為之充分而且必要的準則。基於以上的錯誤理解，福氏對康德的道德學說提出了以下的質疑：

一‧他（康德）不能免除由義務之衝突（conflicts between duties）而來的困難；

二‧康德的檢驗標準不足以把仁愛建立成為一種義務（establish benevolence as a duty）。

三‧「當人獨自在黑暗中時，要吹口哨。」這可以成

為一條普遍律的格律，因此，它是關乎道德的。【注七八】

事實上，康德絕對不可能把道德律令等同於「人的感性願望之意願某事之普遍化」。因為對於康德來說，道德律令是超感性的客觀法則，它是超乎自然因果的法則，為自然法則所決定的自由法則。自由法則之所以是形式的，絕對不在於它要求「人的感性願望之意願某事之普遍化」。因為無論「人的感性意願之普遍化」多麼設身處地一視同仁（包括行動者自己），它始終是經驗的。然而，恰恰相反，自由法則是先驗的，它不為一切感性對象所決定。因此，康德說道德律令是形式的（沒有內容），意思是指它把一切感官世界的對象完全抽去，而剩下一個絕對普遍性的要求。換言之，道德法則之具有普遍性是指它具有普遍的有效性。此正如韋卓民先生所言：「**如果行動者決定其意志是按照道德律，那末他就不得不認為他決定其意志是和他自己個人的性質無關，也就是說，他必須認為他的意志為一條普遍有效的規則所決定，而這規則是其他任何個人所一致認為有效的。**」【注七九】因此，人的意志在實踐道德之時，採取睿智世界所自立的先驗道德法則以決意，就此決意便是道德的，它與此決意所可能在自然界產生的結果無關。既然道德之決意不關涉及自然界的因果律則，那麼福氏的第三點質疑自然不攻自破，「吹口哨」的玩意極其量可作為經驗界一種約定俗成的協議。至於福氏的第二點質疑，他提出人有「可捨去仁愛」，並將此「捨去仁愛」的要求普遍化之可能，因此，「仁愛」不必是人必然應當履行的義務【注八〇】。在經驗的層面上，人當然有不求「別人施於仁愛」因而不向「別人施於仁愛」的選擇，但是，在睿智的世界裡，道德法則卻仍然可以強制人們以盡仁愛的義務。因為對於康德來說，道德法則不包含任何經驗的內容，它只是形式的。換言之，道德法則不包含任何人的主觀感性欲望，它以一切理性存有為目的自身。既然道德法則以一切理性存有為目的自身，其包含仁愛的義務自然是成立的。再談福氏的第三點質疑，此質疑

本身是不成立的。其實，義務之間的衝突帶來的困難不必亦不能訴之於另立更高的道德法則以求解決。這是一個抉擇與承擔的問題。其中，人視乎實際的處境而作抉擇，並且要為自己的抉擇而承擔其後果。因為道德本身就包含著一種的承擔。

以上有關福氏對康德的道德學說所提出的質疑是十分具代表性的。羅易斯．懷特（Lewis White Beck）在他的譯著《道德底形而上學之基礎》的前言中，把有關對康德的批評總結為九個大點【注八一】，除了批評康德的倫理學“輕視情感（despise emotion）”“過份嚴厲（too rigoristic）”之外（此留待本文的第六章之第六節再作回應），其他的批評大致上可歸結為福氏上述所提出的那三點基本質疑。因此，本文不重覆上述的論點，一一給予回應。

注釋：

注　一：康德（牟宗三譯註）《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年），頁五四。

注　二：同前注，頁六四。

注　三：康德（牟宗三譯註）《論人性中之根惡》，《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年），頁一一七。

注　四：同前注。

注　五：第二性屬於智思界的人格性，即自由意志底自律性以及「獨立不依於自然底機械性」之獨立性來規定之。詳見康德（牟宗三譯註）《實踐理性底批判》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十四年），頁二七四至二七五。

注　六：牟宗三先生通過孟子的義理以展示康德的洞見，他說：「孟子主本心即性，此性自發道德法則以『決定意志』即是

決定性體自己，說意志即是超越意義的意志，而不是經驗意義的作意或意念，此則不必言，實則即是發道德法則以決定吾人之行為，並依之以判吾人之行為是否合道德法則，合則為善，不合為惡，因而亦即決定一切善惡對象之概念。」詳見前注，頁二〇九至二一〇。

注　七：同前注。

注　八：同注一，頁二〇。

注　九：楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》（台灣：文津出版社，民國七十六年），頁二三。

注一〇：同前注。

注一一：同注一，頁一五。

注一二：同前注，頁一六。

注一三：同前注，頁二〇。

注一四：同注五，頁一六九。

注一五：同注一，頁二〇。

注一六：康德（宣方譯）《倫理學的形而上學要素——序言》，《康德文集》（北京：改革出版社，1997），頁三四五。

注一七：同注五，頁一七〇。

注一八：同注九，頁一六。

注一九：同注一，頁二四。

注二〇：康德說：「一個有好德行的人與一個道德地善的人就他們的行為之契合於法則而言是並沒有什麼差異的，或至少不應當有什麼差異。但只有這一點不同，即：在前一種人處，其行為並不總是，或許從未，以法則為唯一而又究極的動力；而在後一種人處，則其行為總是不移地以法則為唯一而又究極的動力。」詳見注三，頁九〇。

注二一：康德說：「『依照義務而行』（合法性），縱使性好已成為意志之決定原則，它也是可能的；但是（道德性），或道德價值，則只能置於此，即：行動之被作成是由義務而作成，即是說，只為法則之故而作成。」詳見注五，頁二六〇。

注二二：同注三，頁九〇。

注二三：同前注。

注二四：同注一，頁二四。

注二五：同前注，頁二五。

注二六：同前注。

注二七：同前注，頁二七。

注二八：牟宗三先生案言：「道德法則本身是動力，是客觀地說的動力——虛動力，尊重是主觀地實說的動力——實動力，而此實動力卻是法則虛地作用於情感上的一個結果，故雖實而不穩。」詳見注五，頁二五六至二五七。

注二九：同前注，頁二五九。

注三〇：同注一，頁二六。

注三一：同前注，頁四二至四五。

注三二：同前注，頁四三。

注三三：同前注，頁四七。

注三四：同前注。

注三五：同注五，頁一七七。

注三六：同注一，頁四五。

注三七：同前注，頁四八。

注三八：同前注，頁五四。

注三九：同前注。

注四〇：同前注，頁五五。

注四一：同前注，頁四八。

注四二：同前注，頁五九。

注四三：同前注。

注四四：同前注，頁六五。

注四五：康德說：「這樣的存有，如果它們『不』是理性的存有，則它們便只有一作為工具的相對價值，因此，它們即被名曰『物』；反之，理性的存有則名曰『人格』，因為他們的本性把他們表示為『其自身即是目的』。」詳見前注，頁六五。

注四六：同前注，頁六六至六七。

注四七：同前注，頁八一。

注四八：同前注，頁七二至七三。

注四九：同前注，頁七〇。

注五〇：同前注，頁六九至七三。

注五一：同前注，頁七〇至七一。

注五二：同前注，頁八五。

注五三：同前注，頁八六。

注五四：同前注。

注五五：同前注，頁八七至八九。

注五六：同前注，頁八四。

注五七：同前注，頁九三至九四。

注五八：同前注。

注五九：同前注。

注六〇：同前注。

注六一：唐君毅先生以自因詮釋自由，他說：「此自由，即此心之自性之表現，而以此心之自性為其原因，而為自因，自己決定。」詳見唐君毅《哲學概論》（下）（台灣：學生書局，民國八十年），頁五〇八。

注六二：同注五，頁一七二。

注六三：同前注，頁一二九。

注六四：同注一，頁一〇五。

注六五：同前注，頁八四。

注六六：同前注。

注六七：同注五，頁一六七。

注六八：同前注，頁二七七。

注六九：同前注，頁一六九。

注七〇：同注一，頁一〇二。

注七一：同前注，頁九四。

注七二：同前注，頁七六。

注七三：同注三，頁一一〇。

注七四：同注一，頁八四。

注七五：同注五，頁二五六。

注七六：韋卓民《韋卓民學術論著選》（湖北：華中師范大學出版社，1997），頁一〇〇。

注七七：William K. Frankena《Ethics》（Prentice Hall, 1973），P.30-31.

注七八：同前注，P.31-32.

注七九：同注七六，頁一〇一。

注八〇：福氏認為我們可以假設一個運氣極好的人，他的一生不需要任何人的幫助，因此，他可以以「不幫助其他需要幫助的人」為自己的格律。由於此格律對於此人的意願來說是可以普遍化的，因此，它破壞了仁愛的義務。詳見前注，P.32.

注八一：對康德的九點批評：

1.Kant's ethics is "empty", because the categorical imperative does not have any definite implications for action.
（此乃針對形式主義的批評。）

2.Kant's ethics is trivial, and does not discriminate between moral and merely permissible actions.
（此正是福氏的第三點質疑。）

3.Kant minimizes the role of practical intelligence in life, and instead of calling for more facts and acknowledging the problematic and tentative character of most of our difficult decisions, he requires us only to apply mechanically a simple logical rule.
（此類同於福氏的第一點質疑。）

4.Kant's theory is not "true to human nature"; Kant requires human beings to be more rational than they can be.
（對康德而言，道德是理性的。當然，人亦具有感性的本能，但這不是反對康德把道德歸屬於理性的理由。）

5.Kant's ethics is one-sided because he despised the emotions.
（此留待第六章再作回應。）

6.Kantian ethics may be good in theory but would not work in practice ; rather, it would have catastrophic consequences. But, of course, consequences did not count with Kant.
（此不在本文的討論範圍之內。）

7.Kant is "too rigoristic".
（此留待第六章再作回應。）

8.Kant takes a provincial moral code and absolutizes it.
（此類同福氏的第二點質疑。）

9.Kant's ethics is an ethics suitable for a totalitarian state or tyranny: One ought to do one's duty, blindly and unquestioningly, even if the duty is exacted by a ruthless dictator who commands immoral acts.
（此不在本文的討論範圍之內。）

詳見 Immanuel Kant（Translated by Lewis White Beck）《Foundations of the Metaphysics of Morals》（Prentice Hall, 1995）, P.xviii-xxiv.

第六章　康德論自律人格之培養

—使客觀地實踐的理性成爲亦是主觀地實踐的

依上章所述，在康德的道德學說中，人的意志有著雙重功能：一者是自由意志（Wille），其功能在於訂立自由〔道德〕法則，是謂「立法者」；另者是選取意志，或曰意念（Willkur），其功能在於作出遵奉法則之抉擇，是謂「奉法者」【注一】。由此談及道德，它關聯於人的意念之擇取自立的自由法則以為其格準之決意原則，即是說，道德乃是心靈主觀地決意的格準直接地為客觀的自由法則所決定。這樣，再回過來論及道德的實踐，便是使客觀的自由法則藉著其本身之動力成為人心靈主觀地決意的格準。換言之，自律人格之培養，乃是使〔受教者〕客觀地實踐的理性成為亦是主觀地實踐的。

有關培養自律人格之言說，康德在其著作：《實踐理性底批判》和《論人性之根惡》兩書中均有所論述。前者主要談及道德實踐的動力及其教育的方法論和步驟；後者則重點論及人性的墮落和向善能力的恢復。是故，本章將整合二書的理論，以四個節文分別論及：道德實踐之動力、違背道德之性癖、向善能力之恢復和品格培養之步驟。現詳述如下：

第一節　實踐道德之動力

依本文第四章的論述，康德把自律人格之培養界定如下：「**在此模式中，我們能使純粹實踐底法則接近於『人**

的心靈』，並且影響於『人的心靈之格言〔格準〕』，那就是說，因著這種模式，我們能使客觀地實踐的理性成為亦是主觀地實踐的。」【注二】然而，對於現實的人而言，「客觀地實踐的法則」與「主觀地決意的格準」之間並不是存在著必然的一致性。因此，唯有通過道德教育，培養道德情感，加強實踐道德的動力，人方可履行道德的義務，"活現"其自由之本性。換言之，道德教育應該「通過此純然的義務概念（pure thought of duty）之力量以使純粹理性之客觀地實踐的法則成為亦是主觀地實踐的。」【注三】亦即是說，「純粹的義務概念之力量」的培養，乃是促使受教者強化其實踐道德動力之方法。

何以「純粹的義務概念之力量」可推動人去實踐道德？根據上章有關道德特性之分析，康德認為道德是一種純粹出於義務的行為。這裡純粹的義務性是特別重要的，任何夾雜著非道德的利益追求或只是符合於義務的要求，皆會完全地敗壞行動在道德方面的價值。這是因為無論「幸福的企求」或「符合義務」都是另有非道德目的的追求，如此產生的「非純粹性」，不單只使「心靈的格準之直接地為道德法則所決定，並以尊敬道德法則為唯一究極的動力」失去果效，甚至它反過來造成一種障礙，大大地削弱了我們實踐道德的動力。此正如康德所言：「一種成素如若其被移除足以加強動力之效果，則它必曾經是一障礙（hindrance）；結果，凡從我們自己的幸福而來的任何『動力之混雜（admixture of drives）』皆是對於『道德法則之影響於人心』的一種障礙。」【注四】

解除「障礙」的方法，讓我們再次細心地思索道德之所以為道德之超越的特性：「德性是有如此多之價值只因為它值如此多而然（it is worth so much only because it costs so much），並不因為它帶來甚麼利益而然。」【注五】因此，堅持道德動力之純淨是唯一解除「障礙」，即移去「動力之混雜」的有效方法，是故，康德說：「道德性，它若要

純淨地被展示（be more purely presented），它即必有更多的力量以駕馭人心。」【注六】

辨明義務與利益之不可混雜後，我們再回過來理解道德行動底真正動力。康德說：

> 「**惟那些『能使諸格言〔格準〕成為真正道德的格言〔格準〕，並給與此諸格言〔格準〕一道德的價值』的意志之決定原則，即，惟直接的法則之觀念〔思想〕以及『遵守此法則以為我們的義務』之客觀的必然性，始必須被視為行動底真正動力（real drives of action）。**」【注七】

此處，我們理解到格準之所以能夠成為真正的道德格準，就在於此格準是純粹地基於尊敬法則，而為道德法則所直接地決定。這裡，「尊敬法則」或說「感興趣於法則」都是一些道德之感受性的主觀條件，康德稱之為道德情感（moral feeling）【注八】。道德情感有別於感性的情感：因為後者是因「**感興趣於〔某〕行為或〔某〕行為之結果中的苦樂之情**」【注九】；前者卻是「**道德法則作用於心靈上的一個結果**」【注一〇】。因此，道德情感復是一種動力或興發力，而感性情感只是具有衝力。衝力為我們主觀的欲望所牽動，它是盲目的；動力則是「**隨〔我們先驗的〕法則之理念而來**」【注一一】的力量，它是理性的。換言之，道德情感乃「**『被義務概念所影響』的心靈之敏感的，先在的，但亦是自然的能力**」【注一二】，它亦復是「**自由選擇的意志當為理性法則所推動時，所有的一種感受**」【注一三】。故此，道德情感不只是道德行動底真正動力，而且它亦是唯一的動力。簡言之，對於我們的心靈，「**這種接受一純粹的道德興趣之接受性（receptivity），因而結果也就是說，這純粹的德性概念之動力〔當此德性概念恰當地應用於人心時〕，便是一最有力的動力，而當論及對於道德格言〔格準〕之連續而嚴格的遵守（continuous and meticulous**

obedience）**時，它復是善行之唯一的動力**」【注一四】。

第二節　違背道德之性癖

雖然人本質地應當以遵守自由法則為自己的義務，並自然地實踐道德。然而，在現實上，人又本能地具有「**『性向於一種享樂之渴望（predisposition）』之性向（inclination）**」【注一五】，故此，「**人自然地會採用兩種動力（incentives）於其格言中**」【注一六】，因而產生善惡的行動。假如，我們以道德法則為動力，而直接地決定行動，由此而來的行動便是善的；相反地，假如我們行動的動力來自於欲望的衝動，它完全地決定了我們行動的格準，並不顧及自己心中的道德法則，由此而來的行動便是惡的。這樣說，我們並不是意謂惡的根源在於性好的對象或自然的衝動，而只是說，在我們意念之自由決意中，存在著採用追求幸福為格準的傾向，這麼一個以自利為原則的性癖（propensity），並可能因此置心中的道德法則而不顧。由於格準本質上為每個人所自由而獨立地採用，故此，「**人自身就是其為善惡性格〔性向〕之原因的造成者**」【注一七】。換言之，「**人之決意之採用此格言或彼格言就是善惡性格〔性向〕之所以為如此者之原因——造成者**」【注一八】。由此，人自身就是他的行動的最終決定者，他亦當為自己的行動承擔起全部的責任。

現在，我們剩下的問題是：「何謂惡的格言？」這個問題不可以簡單地以「惡的格言等同於以欲望的衝動為動力」作答覆。倘若如此，由於我們的行動有時會為理性的自由法則所決定，但亦時常為感性的欲望所牽引，那麼結果就是，我們的人格既是道德地善的亦是道德地惡的。這當然是一個不可存在的矛盾。因此，我們不可以從動力

（理性的或感性的）之區分，以論斷格準的善惡，而當從兩種動力之間的隸屬關係（subordination）中，去理解善惡之根源。此正如康德所言：「**一個人是否是善抑或是惡之區別並不存於其所採用於其格言中的動力之區別，但只存於動力之隸屬關係，即是說，存於在那兩種動力中他使那一種動力為另一動力之條件〔即是說，不存於格言之材質，但只存於格言之隸屬形式〕。**」【注一九】這樣，所謂惡的格言，是從理性和感性的隸屬形式上來說，它是指人「**在採用動力於其格言中時，他逆反了動力之道德次序**（**reverses the moral order of the incentives**）」【注二〇】。

認識了何謂惡的格言，我們接著要從人性中去探索其根源以及理解其特性。在《論人性之根惡》一書中，康德論及人性中三層惡的性癖，現詳述如下：

第一層：人性之脆弱性（**Frailty of human nature**）

> 「**人心之在遵循被採用的格言中之軟弱無能**（**The weakness of the human heart in the general observance of adopted maxims.**）。」【注二一】

在客觀上，對於以實踐理性為本質之性的人來說，採用道德法則於其格準之自由決意中，雖說是不可抗拒的動力（irresistible incentive）【注二二】，但是，在主觀上，對於以欲望之滿足為本能的現實人來說，「**當〔道德的〕格言要被實行時，它卻是軟弱者**（weaker）**〔與性好相比較為較弱者〕**」【注二三】。因此，人們常有知所當行，但卻未能在行動上具體地付諸實行的行徑。我們時有感慨「心有餘而力不足」，實質上，這是人性之脆弱和道德勇氣之缺乏。套用康德的語言：這是道德情感的強度不足，有待培養和加強。

第二層：人性之不純淨性（**Impurity of human heart**）

「性癖於去把非道德的動力和道德的動力混雜在一起之性癖（The propensity for mixing unmoral with moral motivating causes.）。」【注二四】

這是因為以道德法則所直接地決定的格言，「並不如其所應當是者那樣單只包含〔自由〕法則以為其足夠的動力（all-sufficient incentive），但卻時常〔或許總是〕在它以外有需於其他動力以助之，助之決定自由決意——決定之至於義務所要求者（duty's sake）」【注二五】。結果，義務性的行動並不是純由義務而作成，如此的行動只是徒具道德的文貌，而缺乏道德的精神。換言之，道德不被人們視為唯一終極追求的目的，它只是消極地成為人們行動之不可踰越限制。由是，人們所追求的只是不違背道德的法則，而不是道德法則的具體落實。這是人性之不純淨性，它「只注意於由此心而發之諸行動之合法則性，而不注意於此諸行動之實應由法則而引生，即是說，不注意於法則自身之為唯一的動力（sole motivating spring）」【注二六】，套用康德的用語，此乃「惡行之缺如〔不存在〕」【注二七】之追求。

第三層：人性之邪惡性（wickedness of human heart）

「性癖於去採用惡格言之性癖（The propensity to adopt evil maxims.）。」【注二八】

這裡，人「撇開那發自道德法則的動力而不顧而卻單偏愛那『不是道德的』其他動力」【注二九】。換言之，人性之邪惡是從根本上敗壞道德的價值，顛倒道德的秩序，因為「人意識到了道德法則，然而他卻又把那時而違離法則者採用於其格言中」【注三〇】。更具體地說，基於此人性之邪惡性，人們會時常以「『自私以及自私之諸性好』之動力為遵守道德法則之條件（supreme condition）」【注三一】，因此，道德法則之超越性存而不顯，甚至被淪為人們追求非

道德目的而使用的工具，康德稱之為人心之愎執性（perversity of heart）【注三二】，乃人性之根本惡。

概而言之，人雖然先驗地具有自由意志，作為實踐道德的客觀條件，但是，主觀地來說，人亦先天地具有一顆偏執於性好的心靈。此心靈因為自身的脆弱性和不純性，一方面不能積極地實踐道德，以之“活出”自由之本性；另方面它亦因此滋生種種無意的罪行，例如：偽善等。更由於此心的邪執性，它甚至有意地為惡，徹底地顛倒道德的秩序。康德說：「**惡這一性質可被預設（presuppose）為在每一人身上，甚至在最好的人身上是主觀地必然的者（subjectively necessary）。**」【注三三】是故，人必須通過品德教育，在道德實踐中自作修養，方可棄惡從善，成為真正的道德人，自律者。

第三節　向善能力之恢復

顯然人生而有性癖於惡的傾向，但是人並不就是惡的存有。即是說，人不是本質地惡的。換言之，人之採用惡的格準以作為心靈決意的原則，不單止不是順乎人的本質之性，而且恰恰相反，它違背了人之自由本性。此正如康德所言：「**人〔甚至最惡的人〕並不好像是在任何格言中皆是反叛式（in the manner of rebel）地廢棄道德法則者〔放棄對於道德法則之遵守者〕。正相反，此道德法則因著人之道德的本性或性能不可抗拒地把它自己加諸於人，而如果沒有其他動力對反於道德法則，則人必也可把道德法則採用之於其究極格言中以為其自由決意之充分的（sufficient）有決定作用的（determining）原則，即是說，人必會是道德地善的（morally good）。**」【注三四】是故，惡可捨棄，亦當捨棄，而向善能力可以恢復，亦必須恢復，

從而，我們能夠“活出”真正的人性，即自由本性。

根據康德的理論，人是理性的存有，基於「**『理性的自愛（rational self-love）』，它使我們不以計較利害為自由決意之動力，而專以道德法則為自由決意之動力**」【注三五】。換言之，人之所以為人之本質之性，在於他先驗地具有自由意志，而自由意志就其本性而言，就是一股實踐道德的動力，它專以道德法則為自由決意的原則。因此，就人之超越的自由本性而言，我們可以斷定，人具有向善的能力。然而，這樣說，我們並不是意謂人是現實中的「善人」，我們之肯定「**人被創造成是善的（created good），這只能意謂人被創造成是向善的（for good），並意謂人之內部根源構造〔本性或性向〕是善的；但是此尚不能使人自己成為是善的（actually good），但只依照人採用不採用〔此全然由其自己之自由決意來裁決〕此根源的構造所含有的動力於其格言中而言，人始使其自己成為是善的或成為是惡的**」【注三六】。故此，我們是從人之所以為人之本性上，斷定人內在地潛藏著善的種子，因而具有向善的能力。由此推之，人必可以亦應當把「**『忠誠於道德法則』這一動力〔這一處於其心中的動力〕採用之於其格言中**」【注三七】，因而成為一位名實相符的善人（a good man）。

肯定了人具有向善之能，其之藏而不彰、隱而不顯，只是一個潛藏的狀態，欲求恢復此向善之能將是可能的。然則，何謂向善之能之恢復呢？這是不是對喪失了的向善之能之重新獲得，猶如我們找回喪失已久的身外之物一般？康德的答覆是否定的。他說：「**我們生命中的『根源的向善之能（the restoration of the original predisposition to good）』之恢復並不是一『喪失了的向善之動力（lost incentive for good）』之重新獲得；因為所謂向善之動力即在尊敬道德法則，而此一動力，我們從未能喪失之，而如果『喪失之』是可能的，則我們亦決不能重新獲得之。**」【注三八】換言之，人先驗地內在具有的道德法則就其本身便

是一個動力因，其向善之能從來都是存在的，只是基於我們心靈之「**操用動力於其格言中時，〔他〕違反了動力之道德次序**」【注三九】，或者他以「『**自私以及自私之諸性好』之動力，作為遵守道德法則**」【注四〇】之必要或充足的條件，因此，向善之能未能通過我們行動的決意，彰顯其自己以主宰心靈。是故，「**所謂〔向善之能之〕恢復只是恢復法則之純淨性以為一切我們的格言之究極原則**」【注四一】。亦即是說，我們要使自己心靈內在的自由法則「**依其完整的純淨性（entire purity）把它當作是一『其自身即足以決定善人之自由決意（adequate in itself for the determination of the will）』之動力而被操用**」【注四二】，從而，自由法則，依其自身之本性就是道德行動之唯一動力，而絕對地「**不隸屬於其他動力或以其他動力為其條件**」【注四三】。此乃向善之能之恢復，恢復之，從而，我們的自由意志成為自己心靈的主宰者，並以之決定行動的格準，克盡義務，彰顯德性。

第四節　品格培養之步驟

根據上一節的論述，康德從自由意志的預設中，斷定了人之向善之能之恢復之可能。然而，「可能的」或「應當的」不等於是「現實的」，其之落實為具體可敬的德行，有賴於一個實踐的歷程。此正如康德所言：「**雖然這種依靠人的自由去戰勝各種強烈的感性刺激的能力〔官能〕可以而且也必須預先假定其存在，但是，要使其成為〔活生生的〕力量，則必須靠對我們心中理性的純粹法則所體現的莊嚴的深思來激發道德的源頭活水，並不斷踐行，才能夠獲得。**」【注四四】由是，我們必須依重道德教育，以求完善人之自律人格，它是一個長期品格修養的進程。在此進程中，道德教育著力於受教者的內部心靈之轉

化，以使逆反了的道德次序重立正軌。更具體地說，我們在欲求重新確立心靈深處的自由意志之主宰性之時，必須在以下兩方面同時著力：其一，消極地約束感性慾望的盲目蓑動；其二，積極地加強道德感情的培養和滋長。下文根據康德有關如何培養自律人格之主張，歸納出道德教育的基本原則如下：

一、消極性的道德教育原則

基本原則：促使性好慾望之衝力操縱在理性的駕御之下，從而突顯自由意志的主宰性。

在《倫理學的形而上學要素之序言》一書中，康德在談及道德實踐的方式時，先後地指出自我控制之必要性和健康的道德生活之重要性。現引述如下：

自我控制：「就德性是基於人的內在自由這一點而言，它含有積極地對自己加以控制的意思，即：人應該把自己的全部力量和偏好都置於自己〔理性的〕支配之下；而且，這種支配不僅是消極地制止做某事，而且是積極地督促做某事，他不應該聽任自己臣服於情感和偏好，因為理性若不把駕馭的韁繩操縱在自己的手中，情感和偏好這群烈馬就會反過來成為人的主宰。」【注四五】

道德生活：「德性的真正力量只能在於心靈的寧靜，借此方能把道德法則果斷而又審慎地貫徹到行動中去。」【注四六】

此處，我們必須敦促受教者正視感性性好的盲目蓑動，明白它一旦不被控制在理性的駕御之下，定當牽動著我們的

意念，盲目地追逐無止境的慾望之滿足。結果，我們必定會身陷於動物性的自然狀態中，因而喪失人性的尊嚴和尊貴。故此，教育必須敦促受教者「**努力培養自己，使自己脫離天然的粗樸，脫離動物性的自然狀態，使人性日益增長，只有人性才能使他向自己立下目的，來指導他彌補無知帶來的缺陷，改正其錯誤**」【注四七】。這裡，「人性為自己立下的目的」，指的是人的義務性目的，即實踐理性所下達的絕對命令。人一旦聽命於實踐理性所下達的絕對命令，一切動物性的本能欲望隨之皆納入道德理性的駕御之下，是故，人便立身於健康的道德生活中。此時，人的心靈異常地平靜，在他的意念中，自由法則始終一致地居於先要地位，即：一切感性性好的衝力皆隸屬於自由法則的動力之下，因而自由法則自然地成為意念的決意原則。是故，道德教育不外乎就是引導受教者進行自律人格之內在完善，讓受教者「**陶冶其意志達到最高潔的道德情操，也就是使〔自由〕法則同時也是其義務行為的動力，並且出於義務而自覺服從法則，因為這是在道德實踐中的內在完善**」【注四八】。

二·積極性的道德教育原則

基本原則：通過理性的推理和自由意識的反省，以引發受教者對內存的自由意志之尊敬。

根據康德的理論，「**人的最大的道德完善就是出於義務〔即法則不僅是支配他行動的規則，而且是他行動的動機〕而履行義務**」【注四九】。故此，道德教育的本質在於使受教者於日常生活的每件事例中，清楚地理解到「純粹的義務概念」之含意，並且亦深刻地體會到「出於義務的行動」之動因何在。依此，康德在其《實踐理性底批判》的第二部《純粹實踐理性底方法論》中，提出了培養自律人格的兩個步驟：

> 「我們只關心於去使『依道德法則而判斷行動』成為一自然的事情 (natural occupation)，並且去使此判斷好像要成為一種習慣（habit），並且為使此判斷力銳利故，我們首先問：此行動是否客觀地符合於道德法則 (objectively in accordance with moral law)，如其符合之，則符合於甚麼法則〔那一種道德法則〕；因此一問，我們把那只供給一『責成之原則（laws of obligation）』的法則與那『實際上〔事實上〕是責成的（laws that〔actually〕obligate）』之法則區別開；……另一點便是這個問題，即：這行動是否亦主觀地為道德法則之故（subjectively for the sake of the moral law）而被作成，如其然，則行動不是當作一行事（as a deed）而為道德地正確的，且因著『它所依以被作成』的那格言〔格準〕，它復當作一意向（as a disposition）而有道德的價值。」【注五〇】

康德認為在道德教育的過程中，德育教師應該鼓勵受教者積極地就一些歷史的範例或日常生活的事例進行討論，藉以從中辨析和釐清作為道德判斷之唯一要素——「純然的義務概念」。如此的推理練習基本上分為兩個程式：首先，觀察或分析事例中的行動是否符合道德法則；如其符合；接著，再辨明此行動之格準是否也是從義務而來的。這樣，經過多次和長期的練習，受教者一方面能夠漸漸地摒除一切基於幸福而來的任何「動力之混雜」，從而為「自由法則之影響於人心」掃除障礙；另一方面，由於找到「道德的正確」的東西，受教者擴張了自己的認知機能之使用。結果，受教者的理性得到了滋養，並且以「**理**

性，連同著其「依照原則而先驗地決定那所應當被作成者」這決定之之能力」【注五一】之使用，為滿足的對象。最後，受教者對理性底法則〔自由法則〕產生了興趣，並以行善為滿足。

步驟二：自由意識之覺悟

> 「第二步的訓練就是因著範例而來的品格底道德性之生動的展示（vivid exhibition），在此生動的展示中，我們的注意是指向於意志之純淨性，這純粹性首先是只當作一消極的圓滿（negative perfection）而被注意，即只當在一『依義務而被作成』的行動中沒有性好底動力在決定此行動中有任何影響，只當如此時，意志之純淨性便是只當作一消極的圓滿而被注意。因著此種意志之純淨性，生徒〔受訓練者〕的注意力是被固定於『他的自由』之意識上（consciousness of his freedom），雖然這種性好之棄絕（renunciation）在開始時可引起一痛苦之感（feeling of pain），可是因著把這個生徒從需要或慾望之追促中，甚至是真正的需要或慾望之追促中，撤退回來，這同時對於他亦宣告一種得救，即從種種不滿足中而得救，而他的心靈亦可成為『能夠接受其他源泉而來的滿足之感覺（receptive to the feeling of contentment from other source）』者。吾人的心靈可從那『總是秘密地壓著它』的重擔解脫出來，而亦減輕了這重擔，當純粹的道德決心之事例把一內部的機能顯露給吾人時，所謂內部的機能即是『內部的自由』之機能（faculty of inner freedom），此足以把吾人自

> **己從性好之狂暴的纏繞中（the impetuous importunity of the inclinations）解脫出來，解脫到這程度，即：沒有一種性好，甚至最親愛的性好，將在一決心上有任何影響，對此決心，我們現在是要去使用我們的理性的（make use of our reason）。」**【注五二】

既然受教者已經具備道德之判斷力，接著，是找尋一個實踐道德的動因。這裡，道德教育必須為受教者提供一個反省的機會，使他們能夠從生動的範例中深刻地體會到：縱使犧牲感性愛好，甚至處身於苦痛之中，實踐道德也是有價值的。原因是：從欲望的迫促中撤退回來，正是切斷無止境的欲望之盲纂動，並從慾海之「求不得中」自救。更重要的，受教者能夠注意到意志之純粹性，意識到自己的自由，從而致力於擺脫物欲的支配，因而深深地體會到內在自由的喜悅和自律人格之無限的尊嚴。故此，道德教育之成功便是在於使每個受教者深刻地意識到個人的自由以及尊嚴，因而挺立自己的人格和保持自由的意識，藉以避免心靈免受到其他壞事物的影響，並進而促使他們不斷地去履行道德的責任。此誠如康德所言：「**當一個人所恐怖者再沒有甚麼比『依自我省察（self-examination）在其己眼中見到自己為無價值（worthless）而且為可鄙（contemptible）』為更可怖的東西，當是如此時，則每一善的道德意向即可被接合到這一點〔自我尊敬（self-respect）〕上去，因為這一點〔自由之意識（consciousness of freedom）〕是防止心靈受不名譽的以及污濁的〔腐敗的〕動機之壓力之最好的守護者，不，是唯一的守護者。**」【注五三】

第五節　小結

由於人先驗而內在地具有自由意志以作為實踐道德之客觀的根據，因而我們培養自律人格之著力點就在於讓自由意志顯露其自己以假意念之決意主宰自己的心靈。即是說，道德教育的目標在於敦促受教者積極地致力於使客觀地實踐的理性〔自由法則〕通過其意念之決意成為他們主觀行動的格準。

我們之所以能夠把道德教育定向為培養受教者的自律人格，實有賴於我們對個體自由意志之肯定〔對於自由意志，本文述而不論〕。此處，自由意志一理念具有雙重含義：一方面就其純粹性而言，自由意志本身就是自由法則，可以假意念之決意而成為我們的道德行動之格準；另一方面就其實踐性而言，自由意志亦復是道德行動的動力因，它加諸於我們的意念而成為一股推動著我們去履行道德責任的道德情感。從此處立論，康德確定了人具有向善之能力，倘若向善之能隱而未現，亦當有恢復之可能。

從超越的睿智界回到現實的經驗界，我們心靈的意念之決意，不但常常不為道德情感所推動，而且，正相反，它時時為感性欲望所牽動，因此，我們的理性不單只失去了主宰性，並且反過來為感性的意欲所用。簡言之，我們的心靈處於如此的狀況，即：把理性的自由法則隸屬於經驗幸福原則之顛倒中。此乃人性之根本惡。

既然人一方面生而本有惡的迷執，另一方面亦先驗地具有自由意志，以作為向善能力之恢復之依據，那麼道德教育的關鍵便在於如何破除迷執以恢復向善之能力，以及扭轉心靈之顛倒以重立道德之秩序。由於我們意念之決意取決於道德情感之優於感性情感之強度量，故此，道德教育的重點在於培養和加強受教者的道德情感，即對意志內存的自由法則之純粹的尊敬。

依此，道德教育的基本原則在於：透過理性推理之練

習，讓受教者明辨行動之道德性；以及藉著對自由意識之反省，引發受教者對內存的自由意志之尊敬。結果，人的性好欲望之衝力完全地操縱在理性的自由意志之駕御下，受教者因而"活現出"自由之本性。簡言之，道德教育乃是藉著德育教師的悉心引導，讓受教育培養出「**『依順於不變的格言〔為道德法則所決定的格準〕』的心靈之一實踐地始終一致的習慣**（**a consistent practical habit of mind according to unchangeable maxims**）」【注五四】。

第六節　回應批評

羅易斯・懷特（Lewis White Beck）在他的譯著《道德底形而上學之基礎》的前言中，把有關對康德的批評總結為九個大點〔見前章第八十一注釋〕，其中兩點關乎道德人格之培養，引述如下：

一・康德的倫理學是片面的（one-sided），因為他輕視情感（despise emotion）；

二・康德是"過份嚴厲的（too rigoristic）"。【注五五】

關於第一點的批評，康德已一再明確地表示道德隸屬理性範圍之內。假如這點得到充分論證（事實上，本文已展示了此論證），那麼不談情感又怎樣稱得上是片面的呢？康德不斷強調的是：道德乃意志底自律，它為道德法則之普遍有效性所決定。當然，道德法則之決定人的意志只是人實踐道德的客觀動力，其中，道德之得以落實還涉及人的主觀服從。這種主觀動力源自人對內在道德法則之尊敬。但是，嚴格來說，「**尊敬並不是一種情感，它乃是理性的產物**」【注五六】。因為尊敬之謂感情只是人作為「**一個感性存在者在發現自己為客觀的道德法則所決定時的主**

觀心理狀態」【注五七】，它是道德法則給予人的一種意識。因此，康德說：「**尊敬這種感情並不是道德的動機，而就是在主觀上視作動機的道德自身。**」【注五八】換言之，道德是超不出純粹理性的範圍。

關於第二點的批評，筆者認為對「道德之所以為道德」之本質及其實踐動力作辨析，嚴格是免不了的。因為這是不容許含糊的。事實上，只有德育教師準確無誤地掌握道德本質及其實踐動力，然後充分有效地推行道德教育才是可能的。這樣說，我們並不是要去譴責一切夾雜「私人欲望」和「外在動力」的善行【注五九】。我們所強調的是德育教師必須掌握道德實踐動力之純粹性，這樣他們才能夠啟導受教者始終一致地實踐道德。對於康德來說，判斷道德在於意志之形式決意，即，意志純粹地為道德法則底普遍性所決定。因此，道德是「**意志不問後果是什麼而對於道德律的屈服**」【注六〇】，它不關涉及任何應當在感性世界裡發生的行動。換言之，德育教師必須把道德教育的重點放在啟發受教者去恢復心中道德法則之純綷性，並讓他們把法則之決意視為實踐道德唯一究極的動力。如此的決意本身已是實踐的，因為「**在實踐的領域裡，我們並不是要知道一種行動是怎樣成為可能而是它怎樣能被決定**」【注六一】。

注釋：

注　一：李瑞全先生指出意志具有三重意義，分別是意念、意志和物自身之意志。有關物自身之意志之論述，不在本文研究範圍之內。詳見李瑞全《康德論意志》（台灣：鵝湖月刊，九十六期，1983 年 6 月）。

李瑞全先生亦指出：「This twofold function of the will is

later designated by the pair of German words of wille and willkur, with the former taking up the function of giving out the moral law and the latter the making of decision.」詳見 Lee Shui Chuen《A Confucian Critique of Kant's Theory of Moral Cultivation》(International Symposium on Comparative Studies of Eastern and Western Philosophy, 1989).

注　二：康德(牟宗三譯註)《實踐理性底批判》,《康德的道德哲學》(台灣：學生書局，民國七十四年)，頁四一七。

注　三：同前注，頁四二〇。

注　四：同前注，頁四二五。

注　五：同前注，頁四二四。

注　六：同前注，頁四二五。

注　七：同前注，頁四一七。

注　八：康德說：「我們關於自由選擇的意志對其為『純粹實踐理性以及純粹實踐理性之法則』所推動這一點，卻有一種感受；而正是這種感受我們始名之曰道德情感。」詳見前注，頁四三七至四四〇。

注　九：同前注，頁四三八。

注一〇：同前注，頁四三七。

注一一：同前注，頁四三八。

注一二：同前注，頁四三七。

注一三：同前注，頁四三九。

注一四：同前注，頁四二〇。

注一五：康德(牟宗三譯註)《論人性中之根惡》,《圓善論》(台灣：學生書局，民國七十四年)，頁八七。

注一六：同前注，頁九九。

注一七：同前注，頁六七。

注一八：同前注。

注一九：同前注，頁一〇〇。

注二〇：同前注。

注二一：同前注，頁八九。

注二二：同前注。

注二三：同前注。

注二四：同前注。

注二五：同前注。

注二六：同前注，頁一〇二。

注二七：「惡行之缺如」乃是人心之把符合於義務之法則視之為德

行的一種基本的邪執。詳見前注，頁一〇二。

注二八：同前注，頁八九。

注二九：同前注。

注三〇：同前注，頁九三。

注三一：同前注，頁一〇〇。

注三二：康德認為具有愎執性的人是從根本上敗壞了道德意向的人，是謂真正的惡人。同前注，頁八九至九〇。

注三三：同前注，頁九三。

注三四：同前注，頁九九。

注三五：同前注，頁一一九。

注三六：同前注，頁一一三。

注三七：同前注，頁一一五。

注三八：同前注，頁一一九至一二〇。

注三九：同前注，頁一〇〇。

注四〇：同前注。

注四一：同前注，頁一二〇。

注四二：同前注。

注四三：同前注。

注四四：康德（宣方譯）《倫理學的形而上學要素——序言》，《康德文集》（北京：改革出版社，1997），頁三六四。

注四五：同前注，頁三七五。

注四六：同前注，頁三七六。

注四七：同前注，頁三五三。

注四八：同前注。

注四九：同前注，頁三五八至三五九。

注五〇：同注二，頁四二九。

注五一：同前注，頁四三〇。

注五二：同前注，頁四三〇至四三一。

注五三：同前注，頁四三二。

注五四：同前注，頁四一九。

注五五：Immanuel Kant（Translated by Lewis White Beck）《Foundations of the Metaphysics of Morals》（Prentice Hall, 1995）, P.xviii-xxiv.

注五六：韋卓民《韋卓民學術論著選》（湖北：華中師范大學出版社，1997），頁一一二。

注五七：同前注。

注五八：同前注。

注五九：夾雜「私人欲望」的善行：例如：好名的捐款等；夾雜「

外在動力」的善行：例如：呼應名人、領袖等號召所作出的善行。嚴格來說，這些都不可稱得上是道德的行動。

注六〇：同注五六，頁一〇三。

注六一：同前注，頁一〇四。

第七章　總結及建議

第一節　總結：道德本質涵義之辨解和道德教育基本原則之建構

古希臘的哲學家亞里士多德曾經說過：「**人是理性的動物。**」在生物學的分類上，人是被歸屬於動物界的，但「理性」之賦予人類，它作為人之所以為人之本質特性，卻使人超越動物，而具有無比的尊貴。

然而，尊貴由何處言？康德說：「**道德，以及那作為能有道德者的人，便是那唯一有尊嚴者。**」【註一】此處，康德指出人之尊嚴，在於人具有能夠實踐道德之能力。換言之，人，倘若他自己願意的話，他完全能夠把「善的對象」真實化。這就是人理性的本領。康德把這種能夠實踐道德的理性能力，名之為實踐理性。由於人先驗地具有實踐理性，因此人能夠創生善的事物，故而能夠成為有道德的人。

然而，實踐理性如何創生道德呢？我們暫且不直接地回答，而是換一個方式，問：道德何以是由實踐理性所創生的？這樣一問，我們是選取了西方的分析進路：思索由一個根本性的問題開始，即，什麼的行為是道德的？無論是功利主義、社會學派和基督教倫理，由於它們所致力的是為「善的東西」建構一個概念，或是尋找一個「善的對象」，以之作為道德判斷的準則，因此，它們對道德的本質性理解一定跳不出「意志底他律」之模式。在「意志底他律」的模式下，人之優於動物者只在於人的理性能夠認知以及掌握自然因果法則以外的另一條道德法則。因此，人的自由僅存於擇選此外在的道德法則以決定自己的意志。由此推之，假如人真的是有尊嚴的，那麼此尊嚴亦僅

存於此多一層的法則之束縛中。脫離自然法則的束縛而陷入道德法則的約束，道德法則何以是人所必然地應當遵從的？故此，對於人來說，他律道德並不是一種應當遵奉的命令，而只是一個另有他求的勸告。

康德說：「**自私底格言（精審）只是勸告著，道德底法則則是命令著。**」【注二】道德，對於人來說，它是一種應當履行的義務。因此，當我們論及道德的理念時，它絕對不可以涉及感性的性好或願望。換言之，道德法則是我們所應當遵從的，縱使此法則阻礙了一切我們的性好【注三】。由此推之，道德涵蘊著實踐的必然性。即是說，道德是人所當行的義務，它是「**對於實踐法則的純粹尊敬而來的行動之必然性**」【注四】。

然而，到底自由（道德）法則是怎樣的一種法則，何以我們必須用尊敬以對之？首先，從自由法則的質體立論，它涵蘊著一個目的，即「**理性的存有，由於以其自己之本性，他是一目的自身**」【注五】，因此，理性的人是道德的主體，這限制了人被視為任何一切工具形式之使用；其次，由自由法則的形式立言，它涵蘊著一個普遍性的要求，即「**它可用來充作普遍的自然之法則**」【注六】，因此，它是每一個理性存有依之以應當去行動的原則。概括而言，自由法則具有主體性和普遍性，因而它是對每一個人皆妥當地有效的客觀原則。由此推之，道德就是行為之關聯於人的意志底格準直接地為自由法則所決定，即：「**你應當這樣行動，即，你的意志之格言總能同時當作一普遍立法底原則而有效。**」【注七】再回過來談「尊敬」，它是指自由法則對於人的意志之直接地決定，此「決定之」之意識，換言之，尊敬是「**法則作用於主體上底一種結果**」【注八】。

然而，何以自由法則會作用於人的意志上，並使人自然地對它產生尊敬之情？這是因為自由法則就是人底意志

所自立的法則。對於康德來說，人不只是屬於感取界，他亦同時是知性界的一分子，因此，人能夠獨立地不依於自然的本能去活動，而是依照自立的理性底法則作決意。換言之，人是自由的，即「**意志對其自己即是一法則**」【注九】。由此推之，人能夠自立自由法則，以作自我奉行。換言之，就人之所以為人之本質之性而言，人定當可以藉自立的自由法則以自律，並且因此自律而活現出尊貴的自由本性。由此，再回過來論述道德的理念，它就是「**行為之關聯於意志底自律**」【注一〇】。至此，我們可以這樣充實亞里士多德對人之定義：人是具有實踐理性（即，可自律）的存有。

從意識道德真實存在為起點，通過超越的分析和層層的推證，康德為人之所以能夠創生道德尋得了一個根源，它就是每個人先驗地具有的實踐理性。反過來的另一進路，由人之本具實踐理性以論道德之創生，這是東方論道德的進路。孟子曰：「**乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。**」【注一一】首先，孟子斷定人性之善，人具有足可為善之能力。亦即是說，人是超越而內在地具有仁義之心，它一方面是『理』，即道德（自由）法則；另一方面它亦是『心』，即實踐道德之能，因此，人充足地具備可創生道德之能力。接著，孟子又曰：「**心之官則思，思則得之。**」【注一二】既然本心即理，那麼人一旦用思，即是彰顯本心之能以主宰自己的心靈，此時人心靈之決意就是道德法則之妙用，故而創生道德。由於創生道德本自人自性之所自發，故人之實踐是藉本心之理以自律。

弄清楚了道德之本質在於自律，且人因著自律活現出自由之本性。接著，我們要問一個教育方面的問題：如何讓受教者活現其自由之本性？換一個方式提問：基於道德之自律性，最基本的道德教育原則是什麼？康德簡潔地回答：道德教育應當加強培養受教者的道德情感。其中，道德情感指的是對自己內在的自由法則之尊敬。然而，由於

尊敬是自由法則作用於人主體上的結果，因而人自然地會對法則產生尊敬之情，故此，教育不是令受教者對自由法則產生尊敬之情，而是加強受教者對自由法則尊敬之意識。然則，如何加強尊敬自由法則之意識呢？這裡包括兩個層面：其一，我們要從認知上培養受教者道德判斷之能力，藉著具體事例之分析，探究道德行為的源泉，並掌握其動力，從而促使受教者充分地理解到自由法則決意之純淨性，它是以尊敬法則為行動之唯一究極的動力；其二，我們更加要在實踐上啟發受教者去深切領悟自由的意識和體會自律人格的尊嚴，從而敦促受教者不斷地去履行道德的責任以挺立自律人格。這是康德的進路。結合上述兩個層面的教育，採用孟子立本省思的進路，從實踐理性之發用著手，培養自律人格的工夫論原則是：「**思誠者，人道也。**」【注一三】修道者，在於誠思；誠思之，理性決意；理性決意，超拔感性；不因於本能欲望，故而創生一切善行。

第二節　總結：德性發展與道德教育

依上文所言，本論文的重點在於辨解和論證道德的本質涵義，並依康德的道德義理建構道德教育的基本原則。這是德育教師所必須理解，並充分加以掌握的。但是，理解和掌握道德的本質以及道德教育的基本原則，只是有效道德教育的必要條件（necessary condition），它並不是充足條件（sufficient condition）。因為培養受教者道德品格之成效與他們的智力程度、理性思考能力、道德實踐經驗等等相關，因此，道德教育必須重視受教者的德性發展。

對於重視德性發展的理念，康德是認同的。他雖然沒有具體地為人的道德發展建立一套相關的教育模式，但

是，因應受教者的心智發展，給予恰當和形式各異的教育，這點康德是十分重視的。在《教育》一書中，康德一方面明確地提出道德教育必須促使受教者從接受社會的規則和規範（discipline）開始，進而認識及理解社會的風俗和文化（culture），繼而發揮自決（discretion）的能力，最後通過道德的自律（autonomy）活現人的自由本性和尊嚴【注一四】；另一方面，他亦指出個人品性修養對促進其德性發展之重要性，故鼓勵青年人積極修養品性，務必具備：喜悅（cheerful）、幽默（good-humoured）、和藹（even-tempered）、克盡義務、世界主義（cosmopolitanism）精神和享受生活樂趣等特質【注一五】。因此，筆者認為康德在道德教育方面並不反對受教者必須學習社會規條和規範，他亦不忽視人們為創造社會福利以及大眾幸福所作出的貢獻和努力。同時，康德對世間一切美善的創造表示讚賞和鼓勵，他更加欣賞具有品格修養的道德人。亦即是說，對於孟子的自律道德，重視修身和理性情感的培養，康德也是讚同的。至於他律的道德學說，如上文所述的社會學派、功利主義和基督倫理等，康德亦不忽視它們對促進受教者德性發展的重要性。但是，受教者的德性發展絕對不可止於道德的他律，他律的道德稱不上為真正的道德，它是受教者在德性發展中所當歷經又必須跨越的階段。簡言之，他律道德的存在意義就在於它必須為受教者所超越。是故，德育教師必須充分地掌握真正道德的本義——自律道德，方可正確地啟發受教者超越他律道德，培養道德自律的人格。這正是科爾伯格（Lawrence Kohlberg）的「道德認知發展（Cognitive-moral development）」理論的基本構想【注一六】。

對於科爾伯格來說，「**道德是正當行為的規範，是評斷是非善惡的準則**」【注一七】。其中，道德的準則包含社會規範（social norms）和正義原則（principle of justice）。而且，人因應德性的發展，他們在不同的發展階段會採用那個階段的道德準則。科氏把人的德性發展分為三個層次和

六個階段，它們分別是：

一 · **準常規層次**（Preconventional Level）

階段一：著重懲罰（Punishment）與服從（Obedience）
指導行為的準則是避免懲罰以及絕對服從權力。

階段二：著重手段（Instrumental Purpose）與互惠（Exchange）
指導行為的準則是以滿足自身的需要為目的，而以滿足他人的需要為手段。

二 · **常規層次**（Conventional Level）

階段三：重視和協（Mutual Interpersonal Expectation）與順從（Conformity）
推動行為的動力在於取悅和幫助他人，而為他人所讚許。

階段四：重視法律（Laws）與秩序（Social Order）
推動行為的動力在於履行職責、尊重權威和維護既定的社會體制。

三 · **超常規層次**（Postconventional Level）

階段五：促進基本權利（Prior Rights）與社會功利（Social Utility）
判斷正當行為的準則趨向於尊重個人的基本權利和謀求大眾的利益。

階段六：遵從普遍倫理原則（Universal Ethical Principles）

> 判斷正當行為的準則取決於人的良知，它以具有兼容性、普遍性和一致性的抽象原則作決意。【注一八】

根據科氏的德性發展模式，德性發展處於準常規層次的人基本上是一個自利的人，他以自利原則作為判斷正當行為的準則。此時，他以自我為中心，追求個人的快樂為目的，無論是遵守規則或是關照別人，都是為了獲得自身更大的利益。因此，我們可以說：這是一種自利或“互惠的”自利，根本稱不上是道德的行為。但是，在受教者的心靈裡，遵守規則及接受規範約束的習慣，卻開始了萌芽。甚至，他反手段為目的，開始淡忘自利的目的，而專注於接受規則和規範的學習。這是認同社會規範並努力加以學習之開始，亦是準備接受並積極維護社會既有利益和權威之前奏。

德性發展達至常規層次之時，人基本上是認同和接納社會上既有的規則和規範，並以符合集體利益的行為視作道德的行為。換言之，對處於常規層次的人來說，道德就是對集體的承諾和服從，並藉此實踐自我，這恰正是社會學派對道德的理解。此時，在道德教育的實踐上，德育教師應當以教導受教者去履行社會人（social self）的職責作為教育的指導性原則，而把學習和理解社會既有的體制作為教育的基本內容，並把社會規範和規條之內在化作為教育的擬定目標。

但是，既有的社會體制是否尊重人的基本權利以及有效促進大眾的利益嗎？倘若不是，我們必須對社會上不公平、不合理的規章制度提出質疑和批評，並不斷地為完善社會體制而貢獻一己的力量。故此，道德教育應該更上一層樓〔超常規層次之階段五〕，致力於培養受教者批判思考（critical thinking）的能力，成為具有社會感（social feelings）的社會良知。這正是功利主義對道德人（moral

self）的要求，它以「最大多數人最大幸福」為道德行動的最根本的指導性原則。

謀求大眾幸福和尊重他人權益的行動，固然是人人所稱許的，但是我們要問：人如何能夠貫徹始終地實踐道德的行動，並且義不容辭地把道德行動視為個人的義務（duty）？科氏指出：處於德性發展較高層階的人，具有較高的道德思考及判斷能力，而且在落實道德的實踐中擁有較多的經驗【注一九】。因此，提升受教者的德性發展層階，培養他們較高的道德判斷能力，乃是道德教育的最終目標。亦即是說，道德教育的目標在於啟發受教者去提高自己的道德推理能力，讓他們以抽象的普遍倫理原則〔超常規層次之階段六〕作為推動自己行動的準則。這個最高層階的"階段六"所依持的道德判斷原則名為正義原則（principle of justice）【注二〇】。科氏指出：「**正義意含著平等和普遍性的人權（equal and universal human rights）。**」【注二一】亦即是說，"階段六"所依持的是「尊重人」的原則（respect for persons principle）【注二二】，此原則必然地「**視每個人為目的自身（an end in himself）和終極的價值（of ultimate worth）**」【注二三】。簡言之，正義原則具有形式的普遍性和個體自身的主體性。這正是康德的自由法則，亦是孟子的仁義之理。由此推之，最高的道德在於意志的自律，這是真正的道德，亦是實踐道德最究極的動力。

綜括以上所言，人隨著德性層階之發展，其對道德本質涵義之理解亦隨之提升，並最終以自由法則為道德行動之最高層次的決意原則。事實上，人的德性只有發展至最高層階，才可稱得上是"深受道德教育所薰陶的人（morally educated person）"【注二四】。此時，他具備批判性的道德思考能力，能夠充分地分析和反省社會體制中所存有的道德問題，並依持最具普遍性的正義原則去尋求解決方法，以及付諸實行【注二五】。故此，德育教師必須充分理解不同道德學派對道德之各自界說，掌握道德深淺各層的涵義，藉

以啟導受教者發展德性，歷經社會學派、功利主義等道德理念，達至康德或孟子的自律道德。〔基督教倫理不能夠被清楚地歸屬於那個德性層階，因為這裡涉及到對神的信仰問題，本文不就此加以討論。〕

第三節　建議

一・探究道德情感

本文以建構康德培養自律人格的基本教育原則作總結，其中康德指出道德教育就是強化受教者的道德情感。對於道德情感一詞，康德的解說並不是十分清晰，只是指出它是自由法則作用於人主體上的一個結果。由此，如何強化人的道德情感？這確實是一個極為具有研究價值的問題。孟子主張「心即理」，實踐道德在於本心之「擴而充之」。這對於康德的道德教育理論或許是一個補足和完善。《康德道德情感與孟子覺情》之比較研究，乃筆者準備研究的下一個題目。

二・培訓德育教師

在德育教師培訓方面，本文主要讓德育教師深入理解道德的本質涵義和道德教育的基本原則，使他們更好地掌握實踐道德的真正動力，因而幫助他們更有效和正確地培養學生的道德品格。雖然本文只是在教育哲學的層面上提高德育教師對道德教育理論的認識，但是如此的認識對德育教師來說是必須的。接著，筆者提議教育署當局能夠藉著康德的道德教育理論設計相關道德教學課程，為德育教師提供專業培訓。

三・設計德育課程

在課程設計方面，筆者認為可引用科爾伯格的「道德認知發展」理論，並以本文所建構的道德教育基本原則為最高的道德教育原則，結合適當的事例，引導學生進行推理和論辨，藉以提升其德性層階，達致能以普遍的道德法則作為決定行動的準則。

注釋：

注　一：康德（牟宗三譯註）《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年），頁七六。

注　二：康德（牟宗三譯註）《實踐理性底批判》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年），頁一七七。

注　三：同注一，頁二五。

注　四：同前注，頁三〇。

注　五：同前注，頁七九。

注　六：同前注，頁七八。

注　七：同注二，頁一六七。

注　八：同注一，頁二七。

注　九：同前注，頁八五。

注一〇：同前注，頁八四。

注一一：楊伯峻譯注《孟子譯註》（香港：中華書局，1990），節11.6。

注一二：同前注，節11.15。

注一三：同前注，節7.12。

注一四：Immanuel kant（Translated by Ann. Churton）《Education》（U.S.A.: The University of Michigan Press, 1991）, P. 18-20.

注一五：同前注，P. 120-121.

注一六：科氏認為人的道德發展是一個提升對道德準則認知的歷程。其中，康德的自律道德，即服從普遍性的道德法則，是人之德性發展的最高階段；至於其他的他律道德準則，如社會規範和功利原則等，皆是人在較低階段所採用的道德準則。

詳見 Barry Chazan《Contemporary Approaches to Moral Education》（New York : Teachers College Press, 1985）, P. 68-90.

呂俊甫亦指出：「柯柏（Kohlberg）教授所服膺之道德哲學傳統，乃源於康德之自由的或理性的傳統。」呂俊甫《發展心理與教育——全人發展與全人教育》（台灣：台灣商務印書館，民國七十六年），頁一七七。

注一七：呂俊甫《發展心理與教育——全人發展與全人教育》（台灣：台灣商務印書館，民國七十六年），頁一五〇。

注一八：同前注，頁一五一至一五五。

Barry Chazan《Contemporary Approaches to Moral Education》（New York : Teachers College Press, 1985）, P. 70-74.

注一九：同注一六，在有關人的德性發展之研究中，科氏得出結論：「Higher moral stages are advanced stages of thinking and of doing.」P. 82.

同注一七，在有關學生考試作弊的研究中，科氏得出結論：「道德判斷層次越高，考試作弊越少。」頁一五九至一六〇。

注二〇：同注一六，P. 76.

注二一：同前注。

注二二：同前注。

注二三：同前注。

注二四：同前注，P. 83.

注二五：同前注。

參考書目

康德道德教育的著作

一・Immanuel Kant（Translated by Annette Churton）《Education》（U.S.A. : University of Michigan Press, 1991）.

二・康德（牟宗三譯註）《道德底形上學之基本原則》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年）。

三・康德（李明輝譯）《道德底形上學之基礎》（台灣：聯經，民國七十九年）。

四・Immanuel Kant（Translated by Lewis White Beck）《Foundations of the Metaphysics of Morals》（Prentice Hall, 1995）.

五・康德（牟宗三譯註）《實踐理性底批判》，《康德的道德哲學》（台灣：學生書局，民國七十一年）。

六・Immanuel Kant（Translated by Lewis White Beck）《Critique of Practical Reason》（Macmillan Publishing Company, 1993）.

七・康德（牟宗三譯註）《論人性中之根惡》，《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年）。

八・Immanuel Kant（Translated by Hoyt H. Hudson）《Religion within the Limits of Reason Alone》（Book One）（New York : Harper Torchbooks, 1960）.

九・康德（宣方譯）《倫理學的形而上學要素——序言》，《康德文集》（北京：改革出版社，1997）。

中文參考書

一・王文科《教育研究法》（台灣：五南圖書，民國七十五年）。

二・王文科編譯《質的教育研究法》（台灣：師大書苑，民國八十三年）。

三・牟宗三《中國哲學十九講》（台灣：學生書局，民國七十八年）。

四・牟宗三《中國哲學的特質》（台灣：學生書局，民國七十六年）。

五・牟宗三《圓善論》（台灣：學生書局，民國七十四年）。

六・唐君毅《哲學概論》（上）（台灣：學生書局，民國八十年）。

七・唐君毅《哲學概論》（下）（台灣：學生書局，民國八十年）。

八・唐君毅《道德自我之建立》（台灣：學生書局，民國八十年）。

九・陳特《倫理學釋論》（台灣：東大圖書，民國八十三年）。

十・王臣瑞《倫理學》（台灣：學生書局，民國八十四年）。

十一・福蘭克納（黃慶明譯）《倫理學》（香港：有志圖書）。

十二・小倉志祥（吳潛濤譯）《倫理學概論》（北京：中國社會科學出版社，1990）。

十三・亞里士多德（苗力田譯）《尼各馬科倫理學》（北京：中國社會科學出版社，1990）。

十四・艾倫・格沃斯（戴楊毅譯）《倫理學要義》（北京：中國社會科學出版社，1991）。

十五・瑪麗・沃諾克（陸曉禾譯）《一九〇〇年以來的倫理學》（北京：商務印書館，1987）。

十六．萬俊人《現代西方倫理學史》（上、下冊）（北京：北京大學出版社，1990）。
十七．劉國強、李瑞全編《道德與公民教育》（香港：中文大學香港教育研究所，1996）。
十八．夏偉東《道德本質論》（北京：中國人民大學出版社，1991）。
十九．張德勝《社會原理》（台灣：巨流圖書，民國八十一年）。
二十．石毓彬《二十世紀西方倫理學》（湖北：人民出版社，1986）。
廿一．萊因霍爾德．尼布爾（關勝渝譯）《基督教倫理學詮釋》（台灣：桂冠圖書，1995）。
廿二．楊伯峻譯注《孟子譯註》（香港：中華書局，1990）。
廿三．蔡仁厚《孔孟荀哲學》（台灣：學生書局，民國八十三年）。
廿四．何淑靜《孟荀道德實踐理論之研究》（台灣：文津出版社，民國七十七年）。
廿五．袁保新《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（台灣：文津出版社，民國八十一年）。
廿六．盧雪崑《儒家的心性學與道德形上學》（台灣：文津出版社，民國八十三年）。
廿七．楊祖漢、曾昭旭、王邦雄《孟子義理疏解》（台灣：鵝湖出版社，民國八十四年）。
廿八．楊祖漢《儒家的心學傳統》（台灣：文津出版社，民國八十一年）。
廿九．楊祖漢《儒學與康德的道德哲學》（台灣：文津出版社，民國七十六年）。
三十．李明輝《儒家與康德》（台灣：聯經出版社，民國七十九年）。
三一．李明輝《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（台灣：中研院文哲所，民國八十三年）。
三二．高廣孚《康德教育思想的研究》（台灣：商務印書

館，民國五十七年）。
三三．黃慧英《道德之關懷》（台灣：東大圖書公司，民國八十四年）。
三四．黃慧英《後設倫理學之基本問題》（台灣：東大圖書公司，民國七十七年）。
三五．韋卓民《韋卓民學術論著選》（湖北：華中師范大學出版社，1997）。
三六．呂俊甫《發展心理與教育——全人發展與全人教育》（台灣：台灣商務印書館，民國七十六年）。

英文參考書

1. William K. Frankena《Ethics》（Prentice Hall, 1973）.
2. Emile Durkheim《Moral Education》（The Free Press of Glencoe, Inc., 1961）.
3. Barry Chazan《Contemporary Approaches to Moral Education》（New York : Teachers College Press, 1985）.
4. Frederick Copleston, S. J.《A History of Philosophy》（Volume VI : Modern Philosophy）（Image Books, 1994）.
5. Frederick Copleston, S. J.《A History of Philosophy》（Volume VIII : Modern Philosophy）（Image Books, 1994）.
6. Fred Feldman《Introductory Ethics》（Prentice-Hall, 1978）.
7. Robin Rarrow《Moral Philosophy for Education》（George Allen & Unwin Ltd, 1975）.
8. Robert L. Holmes《Basic Moral Philosophy》（Wadsworth Publishing Company, 1993）.
9. Richard A. McCormick, S. J.《Notes on Moral Theology

1965 through 1980》(University Press of America, 1981).
10. Helen Oppenheimer 《The Character of Christian Morality 》(London : The Faith Press, 1965).
11. Lewis White Beck (Introduction) 《Foundations of the Metaphysics of Morals》(Prentice Hall, 1995).
12. Lewis White Beck (Introduction) 《Critique of Practical Reason》(Macmillan Publishing Company, 1993).
13. Roger J. Sullivan《Immanuel Kant's Moral Theory》(Cambridge University Press, 1990).
14. Roger J. Sullivan 《An introduction to Kant's Ethics》(Cambridge University Press, 1994).
15. P. C. Lo《Treating Persons As Ends --- An essay on Kant's Moral Philosophy》(University Press of America, 1982).
16. J. Everet Green 《Kant's Copernican Revolution》(University Press of America, 1982).
17. Jeffrie G. Murphy《Kant : The Philosophy of Right》(Mercer University Press, 1994).
18. Onora Nell《Acting On Principle --- An essay on Kantian Ethics》(Columbia University Press, 1975).

參考論文及書刊

一．《學校德育指引》(香港：教育署，1981)。
二．《香港學校教育目標》(香港：教育統籌委員會，1993)。
三．馮瑞芬修女《理性道德——教師手冊》(香港：教育署，1998)。
四．《學校公民教育指引》(香港：教育署，1996)。

五·《中學校長教育研討會》（香港：教育署，1981）。
六·聖雅各福群會學校社會工作服務《德育研討綜合報告》（香港：聖雅各福群會，1982）。
七·《品德教育》（香港：教育署），期一至十二。
八·《公民教育教學資料》（公德心、熱心服務）（香港：教育署，1989），冊一至六。
九·《學校公民教育資訊》（香港：教育署）。
十·《拓思》（香港：廉政公署）。
十一·《匯思—德育理念與實踐》（香港：廉政公署）。
十二·徐錦堯，《群居—倫理教育之一》
《探索—倫理教育之二》
《修身—倫理教育之三》
《新民—倫理教育之四》
（香港：香港公教真理學會，1985）。
十三·張貞潔，《港穗中學道德教育比較研究》（香港：中文大學教育學院，碩士論文，1988）。
十四·Lai nai-pang《The effect of different methods and contents of teaching on student's moral judgment》（香港中文大學教育學院碩士論文，1981）。
十五·Hau kit-tai《A cross-cultural study of a moral judgment test（DIT）》（香港中文大學教育學院碩士論文，1983）。
十六·何偉傑《中學中國文學科課文在道德及情感方面的內容分析研究》（香港中文大學教育學院碩士論文，1988）。
十七·曾麗珠《香港及台灣德育教中的儒家倫理要素》（香港中文大學教育學院碩士論文，1996）。
十八·林憶芝《以孔子教育思想探討香港高中中國語文科教學目標與精讀教材之關係》（香港中文大學教育學院碩士論文，1994）。
十九·鄭慕冰《從荀子人性論探討現行香港中學中國語文科的教學目標》（香港中文大學教育學院碩士論文，1994）。

二十．譚國安《白沙子道德教育研究》（香港中文大學教育學院碩士論文，1982）。
廿一．鄺芷人《道德底判斷與自由意志底分析》（香港中文大學哲學系碩士論文，1970）。
廿二．馮耀明《從分析倫理到規範倫理——自律道德基礎的探究》（香港中文大學哲學系碩士論文，1975）。
廿三．劉佳標《論康德的意志自律原則》（香港中文大學哲學系碩士論文，1994）。
廿四．謝仲儀《孟子與康德哲學之比較》（香港中文大學哲學系碩士論文，1974）。
廿五．Norman J. Bull《External Morality》
《External-Internal Morality》
《Internal Morality》
《Moral Education》（London : Routledge & Kegan Paul, 1969）, P. 20-65.
廿六．Brian Hebblethwaite《Religious resources for the overcoming of evil》《Ethics and Religion in a Pluralistic Age》（Edinburgh : T&T Clark, 1997）, P. 193-212.
廿七．Alfons Auer《Christianity's Dilemma : Freedom to be Autonomous or Freedom to Obey？》Franz Bockle and Jacques-Marie Pohier《Moral Formation And Christianity》（New York : The Seabury Press, 1978）, P. 47-50.
廿八．劉國強《唐君毅論教育目的與教育意識——傳統的繼承與發展》（李明輝編）《當代新儒家人物論》（台灣：文津出版社，1994），頁一八七至一九七。
廿九．劉國強《道德教育及其人性論基礎》（劉國強、李瑞全編）《道德與公民教育》（香港：中文大學香港教育研究所，1996），頁四一至五六。
三十．劉國強《讓「儒家倫理」的教學還歸於教育》《拓

思》（香港：廉政公署，十七期，1996），頁一四至一五。

三一・李瑞全《儒家的道德教育理論之現代詮釋與意義》（香港中文大學教育學報二十一卷二期及二十二卷一期，1994）。

三二・Lee Shui Chuen《A Confucian Critique of Kant's Theory of Moral Cultivation》（International Symposium on Comparative Studies of Eastern and Western Philosophy, 1989）.

三三・李瑞全《康德論意志》（台灣：鵝湖月刊，八十九期，1982 年 11 月）。

三四・岑溢成《道德之兩層經常義》（台灣：鵝湖月刊，五十三期，1979 年 9 月）。

三五・王武俊《孟子的倫理思想》（台灣：鵝湖月刊，十七期，1976 年 11 月）。

三六・吳悟真《道德的相對性與絕對性》（台灣：鵝湖月刊，三十二期，1978 年 2 月）。

三七・吳怡《孟子之思想及其精神》（台灣：鵝湖月刊，十三期，1976 年 7 月）。

三八・鄭力為《孟子告子篇「仁義內在」的辨析》（台灣：鵝湖月刊，四十一期，1978 年 11 月）。

三九・楊祖漢《康德對道德的分析》（台灣：鵝湖月刊，五十二期，1979 年 10 月）。

四十・楊祖漢《論康德所說之完全義務及不完全義務》（台灣：鵝湖月刊，二十九期，1977 年 12 月）。

四一・楊祖漢《康德對于道德的批判的考察及儒學之進于康德處》（台灣：鵝湖月刊，五十七期，1980 年 3 月）。

四二・林安梧《孟子心學義理結構初探》（台灣：鵝湖月刊，四十期，1978 年 10 月）。

四三・吳汝鈞《康德論善與最高善》（台灣：鵝湖月刊，一百九十八期，1991 年 12 月）。